

ALBERTUS-MAGNUS-AKADEMIE
ZU KÖLN



VEROFFENTLICHUNGEN I, 3

208.247
6339

VERÖFFENTLICHUNGEN
DES KATHOLISCHEN INSTITUTES
FÜR PHILOSOPHIE
ALBERTUS-MAGNUS-AKADEMIE ZU KÖLN

BAND I, HEFT 3

AUGUSTIN UND DIE
PHÄNOMENOLOGISCHE RELIGIONS-
PHILOSOPHIE DER GEGENWART

MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG MAX SCHELERS

VON

DR. JOSEPH GEYSER



MÜNSTER IN WESTFALEN 1923
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

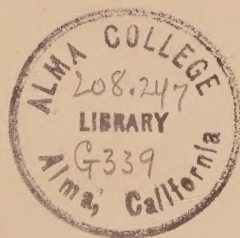
Printed in Germany

AUGUSTIN UND DIE PHÄNOMENOLOGISCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE DER GEGENWART

MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG MAX SCHELERS

VON

DR. JOSEPH GEYSER



MUNSTER IN WESTFALEN 1923
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

Printed in Germany

29149

VORWORT.

Im wissenschaftlichen katholischen Deutschland der Gegenwart stehen sich, soweit es religionsphilosophisch interessiert ist, die Intellektualisten und die Antiintellektualisten gegenüber. Was ist Wurzel und Sinn dieses Gegensatzes?

Eine Reihe von Wahrheiten, die Gott und die Seele betreffen, sind für die Religion so grundlegend, daß niemand ohne ihre Anerkennung wahre Religion haben kann. Zu ihnen gehören besonders das Dasein, die Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes, die vollständige Abhängigkeit alles Seins nach Ursprung, Bestand und Ziel von ihm, dem Schöpfer, Ordner und Erhalter des Universums, die Tatsache der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung Gottes an den Menschen, die Geistigkeit, Freiheit, Unsterblichkeit und ewige Bestimmung der menschlichen Seele und andere mehr. Die Kirche betrachtet diese Sätze als Wahrheiten, die dem Glauben vorhergehen, und nennt sie: *praeambula fidei*, Vorwahrheiten des Glaubens. Unser Geist kann also dieser Wahrheiten vor dem übernatürlichen Glauben und ohne ihn gewiß sein. Was aber ist dies für eine Gewißheit? Das ist die entscheidende Frage.

Auf unsere Frage antworten die Intellektualisten: Es ist die Gewißheit rational demonstrierter Sätze der diskursiven Vernunft. Die Antiintellektualisten aber sagen: Nein, nicht so; die Vernunftbegründung durch Demonstration ist etwas Sekundäres und für die unverbildete menschliche Seele Unnötiges; die wirkliche Gewißheitsquelle sind die unmittelbaren Überzeugungen unsers Gemütes in seiner ganzen Fülle und Innerlichkeit.

Der Antiintellektualismus unserer Tage versteht sich bis zu einem gewissen Grade aus einer natürlichen, den einen mehr, den anderen weniger bewußten Reaktion des Geistes gegen das seit einigen Jahrzehnten dem aristotelisch orientierten Thomismus eingeräumte Übergewicht in der katholischen Philosophie und Theologie. Zu keiner Zeit ist in der katholischen Wissenschaft dem Thomismus das Feld ganz überlassen worden. Immer ist ihm bald mehr und lebhafter, bald weniger und gemäßiger ein wesentlich anders orientierter Augustinismus gegenübergetreten.

Man muß für den Sinn und die relative Berechtigung dieses Gegensatzes Verständnis haben, um nicht einseitig zu sein und vor-

schnell zu verurteilen. Die tiefste Wurzel dieses Gegensatzes ist ohne Frage die psychische Konstitution unsers Geistes. Unser Geist ist ein wunderbares Ineinander verschiedener Kräfte und Tätigkeiten. Am markantesten heben sich aus der lebendigen Einheit dieses Ineinanders hervor die intellektuellen Funktionen einerseits, die volitiv-emotionalen Funktionen anderseits. Auf jenen beruht der klare Verstand, auf diesen das warme, fühlende Herz. Sind die einen dieser beiden Funktionen die Grundlage der anderen? Stehen diese oder stehen jene an Rang und Wert höher? Die psychologische Wissenschaft vermag weder auf die eine noch auf die andere Frage mit einem glatten Ja zu antworten. Sie muß vielmehr feststellen, daß die beiden Funktionen wechselseitig einander beeinflussen und nötig haben. Aber um die Sätze der psychologischen Wissenschaft kümmert sich der lebendige konkrete menschliche Geist selbst wenig oder gar nicht. Er regt seine Schwingen so, wie sie ihm gewachsen sind: die aber sind bei den einen so gewachsen, daß sie vor allem Vernunftmenschen sind, bei den anderen umgekehrt so, daß sie in erster Linie Gemüts- und Willensmenschen darstellen. Was braucht es, sagen die letzteren, nüchterner, langweiliger und der echten Überzeugungskraft doch entbehrender Begründungen, wo das Herz redet und Überzeugungen gibt, wie sie kein noch so fein ausgeklügelter Syllogismus je zu geben vermag? Wo das Herz unmittelbar spricht, dort ist Kraft und Leben und Liebe; und wo die Liebe ist, da gibt es keine Zweifel an dem, was man liebt. Wer Gott liebt, der weiß auch von ihm und zweifelt nicht an ihm und braucht keine Demonstrationen. In ihm wirkt Gott selbst; denn nur er kann uns geben, daß wir ihn lieben; und indem er dies tut, erleuchtet er uns auch in unserm Innern, daß wir ihn sehen und seiner unmittelbar auf geheimnisvolle Weise gewiß sind. Liebe, nicht Beweise: das ist die wahre Grundlage unsers Glaubens, das auch sein bester Schutz.

In Plato und Aristoteles traten zum erstenmal Gemüt und Intellekt einander gegenüber. Jener wollte die Urwahrheiten in ihrem reinen An-sich unmittelbar schauen und, trunken von diesem Blick, sie liebend umfassen. Aristoteles aber wandte sich an die irdische Erfahrung, um aus ihrem Born zu schöpfen und die so gewonnenen Begriffe diskursiv zu verarbeiten. Das ist ein polarer Gegensatz in der Auffassung der menschlichen Erkenntnis, nur einigermaßen überbrückt durch den platonischen Einschlag des Aristotelismus, der in der Idee des intellectus agens als eines wesenerschauenden Vermögens steckt. Augustinus, dieser vielleicht intuitivste Kopf unter den katholischen Theologen, ist nun durch und durch Platoniker; nur geringe Spuren des Aristotelismus leben in seiner Ge-

dankenwelt. Umgekehrt ist Thomas von Aquin Aristoteliker, und darum Intellektualist. Gewiß fehlt Platonisch-Augustinisches bei ihm nicht ganz. Aber der Grundzug seines Gebäudes ist nun einmal doch aristotelisch. Er ist es sogar, möchte ich urteilen, mehr, als es nötig gewesen sein dürfte, und mehr, als dem voraussetzungslosen Inangriffnehmen der Probleme in ihrem nackten Problemgehalt überall förderlich erscheint. Wie Augustinus zeitgeschichtlich bedingt war, so auch Thomas. Voraussetzungslos ist die Gedankenwelt weder des einen noch des anderen. Darum kann man auch keinen von beiden für die absolute Norm der Erkenntnis erklären, wie das überhaupt niemals bei irgendeinem Menschen möglich sein wird. Wir alle müssen sterben, damit die Nachfolgenden wachsen.

Jetzt verstehen wir, glaube ich, besser die Gegenwart. Wir begreifen, warum sich eine so lebhafte Reaktion gegen den Intellektualismus und damit, wenigstens bei einem Teile der Antiintellektualisten, auch gegen den Thomismus regt. Ob es nun aber diesem modernen Antithomismus in Deutschland gelungen sei, mit Hilfe der ja in die augustininische Geistesrichtung bis zu einem gewissen Grade einbiegenden Phänomenologie eine brauchbare und zuverlässige Religionsphilosophie zu schaffen, das soll auf den Blättern dieses Buches einer, wie sie so ernster Sache allein entspricht, eingehenden und gründlichen Untersuchung unterzogen werden. Der Unterstützung derselben dienen meine „Erkenntnistheorie“ (Münster, 1922) und das Büchlein „Einige Hauptprobleme der Metaphysik“ (Freiburg i. B., 1923).

Freiburg i. B., im Juli 1923.

JOSEPH GEYSER.

INHALTSANGABE.

	Seite
Vorwort	V
Einführung	1
1. Kapitel. Über die Grundlegung der natürlichen Religion durch begriffliches und folgerndes Denken	2
§ 1. Begriff der natürlichen Religion	2
§ 2. Über vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Gotteserkenntnis	3
§ 3. Problem eines wesentlich anderen Weges der Gotteserkenntnis in der Religion	7
§ 4. Über die Natur des Begriffes von Gott	7
§ 5. Das ontologische Argument für das Dasein Gottes	17
§ 6. Der aposteriorische Beweis für das Dasein eines Ens a se und Kants Einwendungen	21
§ 7. Zur Frage der Attribute des Ens a se	26
2. Kapitel. Ursprünge der Theorien von einer natürlichen Erkenntnis Gottes durch Intuition und Erleben	28
§ 1. Plato, Aristoteles und die Phänomenologie	29
§ 2. Die alexandrinische Religionsphilosophie	31
§ 3. Die neuplatonische Religionsphilosophie und ihre Einwirkung auf die christliche Spekulation	32
3. Kapitel. Augustins Lehre von der Art der natürlichen Gotteserkenntnis	39
§ 1. Vorbemerkungen	39
§ 2. Verhältnis der Gottesbeweise zur Persönlichkeit Augustins	40
§ 3. Augustin im Banne des sensualistischen Materialismus der Manichäer. Sein Bekanntwerden mit Aristoteles und der Akademie	44
§ 4. Augustins Bekanntwerden mit dem Neuplatonismus. Sein Lichtbegriff	48
§ 5. Augustins Bekehrung	51
§ 6. Von der Form unserer Gotteserkenntnis nach Augustin	52
§ 7. Was Augustin vom Neuplatonismus unterscheidet	55
§ 8. Das Spezifische der Auffassung Augustins vom menschlichen Erkennen und von der Evidenz	60
§ 9. Vergleich unserer Auslegung der Theorie Augustins mit derjenigen Hessens	66
§ 10. Augustins Theorie kein Ontologismus	71
4. Kapitel. Die Religionsphilosophie Gratrys, eine Quelle der Religionsphilosophie Schelers	77

	Seite
§ 1. Von Augustin zur religionsphilosophischen Phänomenologie der Gegenwart	75
§ 2. Das „induktive Erkennen“ und der „Gottessinn“ Gratrys	77
§ 3. Nähere Erläuterung an den Gottesbeweisen einiger großer Philosophen	81
§ 4. Das Problem des Gottesbeweises	89
§ 5. Gratrys Versuch der Lösung des Problems. Seine Vorahnung der Phänomenologie	92
§ 6. Die moralische Seite am Erkenntnisakt Gottes	93
§ 7. Das Verhältnis von Vernunft und Glaube, von natürlicher und übernatürlicher Erleuchtung, von indirektem und direktem Sehen Gottes	95
§ 8. Zusammenfassung der Ergebnisse. Augustinische Auffassung der Vernunft. Sinn des sens divin	100
5. Kapitel. Phänomenologie und Religionsphilosophie	105
§ 1. Ziel und Methode der Phänomenologie	105
§ 2. Zur Kritik der phänomenologischen Wesensschau	110
§ 3. Die Stellungnahme der Phänomenologie für den Idealismus. Das „reine Bewußtsein“	112
6. Kapitel. Die phänomenologische Religionsphilosophie Robert Winklers	116
§ 1. Zur Frage der Methode, das Wesen der Religion zu bestimmen	116
§ 2. Winklers Wesensbestimmung der Religion	120
§ 3. Winklers Stellung zur Realismusfrage	123
§ 4. Das „Urphänomen des Bewußtseins“ als Quelle für die „Wahrheit der Religion“	124
§ 5. Urteil über die Theorie Winklers	127
7. Kapitel. Die Theorie des Glaubens bei Karl Adam und die Glaubensprobleme	130
§ 1. Von dem Grunde der absoluten Gewißheit des Heilsglaubens	130
§ 2. Vom Wesens des Meinens, Wissens und Glaubens	138
8. Kapitel. Die Religionsphilosophie Max Schelers	148
§ 1. Bestimmung des Fragepunktes	149
§ 2. Von der Geschlossenheit der Religion in sich selbst	153
§ 3. Das Verhältnis von Metaphysik und Religion, philosophischem Beweisen und religiösem Erleben Gottes	155
§ 4. Die Urgegebenheit des Göttlichen. Unterschied vom Ontologismus	167
§ 5. Das unreligiöse Erlebnis des absoluten Seins durch die Symbolbeziehung des empirischen Seienden zu ihm	171
§ 6. Deutung der Schelerschen Theorie vom religiösen Erfassen des Ens a se	174
§ 7. Schelers Theorie der Glaubensevidenz	176
§ 8. Von der Glaubensgewißheit	180
§ 9. Das religiöse Erfassen Gottes als der schöpferischen Ursache der Welt	187
§ 10. Vom religiösen Erfassen der Heiligkeit Gottes	195
§ 11. Phänomenologie des Bösen	203
Zum Abschluß dieses Kapitels	206

9. Kapitel. Die Phänomenologie der Religion bei Otto Gründler	207
§ 1. Zum phänomenologischen Begriff der ‚Anschauung‘ und seiner Anwendung auf die natürliche Gotteserkenntnis	208
§ 2. Ob der Urakt der Religion ein Schauen Gottes sei	214
§ 3. Von der Natur des Glaubensaktes und der Gnade	219
§ 4. Das Verhältnis der Religion zu den Individuen und der Gemeinschaft („Gesamtperson“)	224
§ 5. Der Unsterblichkeitsglaube	227
§ 6. Von der „Idealität“ der Natur, der „Realität“ der Ideen und der „Existenz“ Gottes	228
10. Kapitel. Zur allgemeinen Kritik der phänomenologischen Religionsphilosophie	233

EINFÜHRUNG.

Es ist eine merkwürdige Tatsache, der Plutarch durch die oft zitierten Worte Ausdruck gegeben: „Wenn du den Erdkreis durchwanderst, so magst du wohl Städte finden ohne Mauern, Wissenschaften, Könige, Häuser, Schätze und Münzen, unerfahren in Theater und Spielen. Aber eine Stadt ohne Heiligtum und Gottheit, ohne Gebrauch von Gebeten, Eiden, Weissagungen, ohne Opfer zur Erlangung von Gütern und ohne Abwehrmittel gegen Übel hat noch keiner gesehen und wird keiner sehen.“ Merkwürdig ist diese Tatsache darum, weil der Gegenstand dieser verschiedenen Akte den Menschen nicht durch ihre Erfahrung bekannt ist, wenigstens nicht durch die gewöhnliche äußere und innere Erfahrung. Wie ist da trotzdem die Religion etwas den Menschen so Natürliches, daß sie Gemeingut der Menschheit ist und ebensowenig von einer gewissen geistigen Kulturhöhe abzuhängen scheint wie etwa das Sehen von Farben oder das Empfinden von Lust und Schmerz? Gewiß ist richtig, daß die Vorstellungen, die in der Menschheit von der Natur des Göttlichen herrschten und herrschen, an Inhalt und Wert außerordentlich verschieden und wechselnd sind. Aber auch das ist richtig, daß der Atheismus, wo er auftritt, nicht in strengem Sinne das ist, was er sich nennt, die vollkommene Leugnung jedes höchsten und letzten Weltgrundes, sondern daß er nur bestimmte Auffassungen dieses Weltgrundes und Weltzieles verneint und an ihre Stelle seine eigene Auffassung setzt. Das räumt selbst Joh. M. Verweyen ein, der den Theismus durch einen „Meta-Theismus“ ersetzen möchte, zugleich aber schreibt¹: „Der Unabweisbarkeit der Idee eines Ens a se ... eines Absoluten zollen in irgendeiner Form alle Denker Tribut, auch jene, welche die ‚Natur‘ als in sich gegründete ‚letzte‘ Ursache aller Erscheinungen ansehen.“ Liegt also die Religiosität dem Menschen so tief im Blute, daß er nicht ohne sie sein kann, so muß sie in ihm einen Grund haben, der in jedem vollsinnigen Menschen wirksam ist. Welches ist dieser Grund und Ursprung der Religion?

¹ Der religiöse Mensch und seine Probleme, München 1922, S. 48. Richtig sieht darum auch Scheler einen der wichtigsten Grundsätze der Religionspädagogik darin, den Ungläubigen dadurch zu bekehren, daß man ihm zeige, auch er glaube faktisch an ein Absolutes und Höchstes, suche es nur an einem falschen Ort, in einem Götzen statt in Gott. Vom Ewigen im Menschen I, Leipzig 1921, S. 559 f.

ERSTES KAPITEL.

ÜBER DIE GRUNDLEGENG DER NATÜRLICHEN RELIGION DURCH BEGRIFFLICHES UND FOLGERNDES DENKEN.

§ 1. Begriff der natürlichen Religion.

Religiöse Akte des Menschen sind jene, deren Intention ist, Gott als dem an Sein und Wert alles Andere unendlich überragenden Wesen die schuldige Ehre zu erweisen. Hauptformen dieser Akte sind Glaube, Liebe, Anbetung, Gebet und Opfer¹. Die notwendige Grundlage aller dieser Akte des Menschen ist evident die Überzeugtheit, daß Gott existiert, und eine gewisse Vorstellung davon, was Gott ist. Auf welchem Wege diese Überzeugtheit und Vorstellung im Menschen entstehe, und in welchen Akten sie sich vollziehe, das ist an und für sich auf verschiedene Weise denkbar.

Ein Weg, Gott zu erfassen, ist der Glaube an ihn auf Grund positiver oder übernatürlicher Offenbarung, d. h. auf Grund einer in der Form der Sprache an uns ergehenden Selbstmitteilung Gottes, die entweder unmittelbar an uns geschieht, oder uns durch von Gott inspirierte Personen und Schriften vermittelt wird. Die auf dieses Fundament aufgebaute Religion ist die übernatürliche Religion des Menschen. Ihre Untersuchung ist Gegenstand der verschiedenen theologischen Wissenschaften. Von ihr ist scharf zu trennen die sog. natürliche Religion des Menschen. Diese heißt so, weil in ihr der Mensch Gott nicht durch das Medium seiner Selbstmitteilung erfaßt, sondern sich seiner durch die zur Natur der Seele gehörigen Akte auf Grund der äußeren Natur und des eigenen Selbst bewußt ist. Insofern hierbei Gott aus der äußeren

¹ Diese Bestimmungen nach Thomas von Aquin S. Th. 1. 2. qu. 60 a. 3; 2. 2. qu. 81 a. 1 u. 4; qu. 83 a. 3. — Ich berücksichtige hier nicht jene Auffassungen der Religion, welche den Gegenstand derselben in etwas anderem als Gott suchen, z. B. in der moralischen Weltordnung, im Universum oder der Natur, in der Pflicht gegen die Menschheit, die Gesellschaft usw. — Den allgemeinsten Charakter der Religion findet Georg Wunderle in seinen „Grundzügen der Religionsphilosophie“, Paderborn 1918, S. 7 im Erlebnis des Abhängigkeitsbewußtseins des Menschen von einer übermenschlichen Macht, durch das er in innere Beziehung zu dieser tritt. Genauer die Bestimmung S. 185: „Das Wesen der Religion ist die aus der Erkenntnis der Abhängigkeit von Gott erwachsende Hingabe des ganzen Menschen an Gott.“

Natur und dem eigenen Selbst heraus erkannt wird, und dies nur dadurch geschehen kann, daß in diesen Gegenständen ein Hinweis auf Gott enthalten ist, läßt sich auch bei diesem Erkenntniswege von einer dem Menschen zuteil werdenden „Offenbarung Gottes“ sprechen. Aber es ist eine natürliche d. h. eine dem Menschen durch die Natur vermittelte Offenbarung der Gottheit.

Die „natürliche“ Religion ist ein Inbegriff von Akten der Verehrung Gottes, dem eine „natürliche“ Erkenntnis Gottes zugrunde liegt. Welcher Art ist diese natürliche Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes durch den Menschen? Indem ich diese Frage aufwerfe, berühre ich das Fundamentalproblem der Religionsphilosophie. Denn es ist klar, daß alle religiösen Akte — hier und im folgenden verstehe ich unter diesem Ausdruck ausschließlich nur die Akte natürlicher Religion — in der Luft hängen, wenn ihnen nicht ein gewisses Erfassen des Daseins und Wesens Gottes zugrunde liegt. Deshalb kann die erste und tiefste Frage aller Religionsphilosophie nur lauten: Welcher Art ist das zur natürlichen Religion wesensmäßig gehörige Erfassen der Gottheit durch den Geist des Menschen?

§ 2. Über vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Gotteserkenntnis.

Da wir irdenpilgernde Menschen keine unmittelbare Anschauung der Gottheit besitzen, so liegt als der Weg, Gott zu erkennen, am nächsten der, durch folgerndes Denken aus Tatsachen der äußeren oder inneren Erfahrung das Dasein und die Natur Gottes zu erschließen. Wird, wie vor allem im Kantianismus, die Möglichkeit dieses Weges geleugnet, so muß man entweder dem Menschen die Möglichkeit natürlicher Religion als einer Beziehung auf Gott überhaupt absprechen, oder muß bei ihm irgendeine andere natürliche Weise annehmen, Gottes gewiß zu sein und ihn durch entsprechende Akte zu ehren. Im Sinne der zweiten Alternative wollte Kant durch seine berühmten „Postulate der praktischen Vernunft“ den Menschen zu Gott führen, während ein großer Teil der protestantischen Theologie die religiöse Gottesüberzeugung im Gefühl zu verankern sucht, wie dies vor allem im letzten und tiefsten Versuch dieser Art, dem bekannten Buch Rud. Ottos über „Das Heilige“ zu erkennen ist. Im Gegensatz hierzu sind die antiken, mittelalterlichen und neueren Philosophen fast durchgängig von der Möglichkeit des Gottesbeweises überzeugt. Diese Überzeugung ist identisch mit dem Glauben an die Möglichkeit einer Metaphysik im Sinne der „natürlichen Theologie“,

wie wir sie z. B. bei A r i s t o t e l e s in der „ersten Philosophie“ antreffen als der wissenschaftlichen Erforschung des Urgrundes, tiefsten Wesens und letzten Zieles der gegebenen Natur.

Die Kenntnis der Metaphysik ist selbstverständlich nur eine Sache weniger Menschen, während die natürliche Religion Allgemeingut der Menschheit ist. Es muß also auch ein naives oder primitives Gottesbewußtsein in den Menschen geben. Worin dieses bestehe, bildet ein interessantes und wichtiges Problem. Aber die Frage, welches der Ursprung des Gottesbewußtseins im Menschen sei, ist weder mit den Mitteln der Geschichtswissenschaft noch mit denen der Selbstbeobachtung und des psychologischen Experimentes in aller Strenge zu beantworten. Denn auf keinem dieser Wege läßt sich der Übergang des Menschen aus einem völlig religionslosen Zustand in einen religiösen beobachten und so das ursprüngliche Entstehen des Gottesbewußtseins belauschen. Es ist fast unmöglich, daß irgendwo ein Kind ohne jegliche äußere Berührung durch Religiöses heranreife. Im allgemeinen wachsen die Kinder sozusagen ganz von selbst in die religiösen Vorstellungen ihrer Umgebung hinein. Sie hören zu Hause, in der Schule, auf dem Spielplatz usw. von Gott und religiösen Dingen reden, sie sehen die Gotteshäuser, bemerken Menschen, welche dieselben besuchen und darin beten, und begegnen äußeren Kundgebungen religiöser Kulte. So braucht der Mensch, der auch in diesem Punkt nicht verleugnet, ein animal sociale zu sein, nicht erst durch eigenes Nachdenken auf die Idee Gottes gebracht zu werden. Sie wird in der genannten Weise von außen in ihm angeregt. Wie sie dann in ihm aufgeht, das hängt freilich auch von dem Entgegenkommen ab, das sie in seinem Innern findet, und von dessen individuellen Entwicklungsbedingungen². Hier wird das Angeborene ohne Zweifel eine Rolle spielen. Aber auch die Art und Stärke der äußeren Einflüsse ist von größter Bedeutung. Wirken sie mit günstiger angeborener Einstellung und Empfänglichkeit für das Religiöse zusammen, so entsteht in der Seele jene nicht seltene ‚natürliche‘ d. h. sich einer rationalen Begründung nicht oder kaum bewußte Überzeugtheit von Gott und unserm persönlichen Verhältnis zu ihm, der die religiösen Ideen und Verhaltensweisen das Selbstverständlichste und Sicherste von der Welt sind. Das wird verstärkt dadurch, daß die religiösen Vorstellungen dem Kinde von seinen Eltern, Erziehern, Kameraden usw. nicht als nackte Theorien dargeboten werden, sondern als Gegenstand tiefster Affekte, als das Ziel und Objekt unserer begründetsten Hoffnungen, Befürchtungen, Sehnsüchte und

² Vgl. Raymund Dreiling O. F. M., Das religiöse und sittliche Leben der Armee unter dem Einfluß des Weltkrieges, Paderborn 1922, S. 69.

Beseligungen. So verschlingen sich diese Vorstellungen mit dem ganzen Gewebe der Gemütsregungen des Bewußtseins und erlangen dadurch einen festen Schutz gegen von außen oder innen eindringende Zweifel. Bedenken wir nun, daß dies die faktische Lage ist, in der sich das Bewußtsein der meisten Menschen von den Jugendtagen an gegenüber den religiösen Vorstellungen befindet, daß also das religiöse Bewußtsein im allgemeinen mehr von Gefühlen und Begehungen als von Nachdenken und Verstandesgründen getragen und geleitet wird, dabei aber eine hohe subjektive Gewißheit besitzt, so wird es uns verständlich, daß man die Theorie aufstellen konnte, die religiösen Akte des Menschen bildeten eine von dem vernünftenden und folgernden Denken gänzlich geschiedene und unabhängige Region des menschlichen Bewußtseins; sie seien ein eigenes Festland in der Seele, keine Landzunge oder Halbinsel des Verstandes. Allein, überzeugend ist dieser Gedankengang nicht. Denn die religiöse Überzeugung muß sich vor der wissenschaftlichen Reflexion rechtfertigen lassen. Es muß Klarheit darüber geschaffen werden können, auf was die objektive Gewißheit des Gottesglaubens beruhe, ob auf folgerndem Denken oder auf was sonst.

Von dem metaphysischen oder eigentlich wissenschaftlichen Erkennen Gottes muß man nicht nur ein autoritäres und gefühlsmäßiges Annehmen Gottes unterscheiden, wie wir es im vorigen taten, sondern auch die schon höhere Stufe eines vorwissenschaftlichen Erkennens des höchsten Wesens. In den meisten Menschen kommt das natürliche Bewußtsein von Gott über diese vorwissenschaftliche Erkenntnisstufe nicht hinaus. Sie besteht darin, daß der Mensch gewisse mehr oder minder klare Folgerungen und Schlüsse bereit hat, durch die er die Frage nach dem Woher, Wohin und Wozu des Daseins und Lebens sich auf Grund gewisser Eigenschaften der äußeren oder inneren Erfahrungsgegebenheiten, z. B. ihres Gewordenseins, ihrer Zufälligkeit (Kontingenz), ihrer umfassenden Wohlordnung, ihrer ethischen Sinngemäßheit usw., beantwortet. Diese Erkenntnis des Daseins eines ersten und höchsten Wesens, dem wir unterworfen sind und Verehrung schulden, ist darum ebenso wie die Vorstellung, die wir uns von seiner Natur und Beschaffenheit und von seinem Verhältnis zur Welt und uns machen, eine *rational*e, d. h. eine Sache der Begriffe bildenden, urteilenden und folgernden Vernunft. Sie ist, auch schon in ihren naiven Verwirklichungen, eine *intellektuell-diskursive* Erkenntnis. Es ist aber selbstverständlich, daß sie in Wesensnotwendigkeit keine *rein* intellektuelle Angelegenheit der Seele bleiben kann. Denn die Vorstellung und Erkenntnis, daß es ein höheres Wesen gibt, von dem wie die ganze Welt so auch unser eigenes

Sein und Schicksal abhängt, muß notwendig in unserer Seele ein gewisses gefühls- und willensmäßiges, d. h. „religiöses“ Verhalten gegenüber dem so erkannten einzigartigen Gegenstande nach sich ziehen. Wie stark diese Regungen seien und ob sie uns auch praktisch leiten werden, das hängt dann freilich noch von anderen inneren und äußeren Verhältnissen ab.

Zwischen der naiven und der wissenschaftlichen Realisierung des rationalen Erfassens des Göttlichen besteht kein eigentlicher Wesensunterschied. Das wissenschaftliche Erkennen ist nur die methodisch und zielbewußt unternommene Fortführung und Vollendung des unwillkürlich zu Gott emporstrebenden Denkens der Menschheit. Darum ist die wissenschaftliche Gotteserkenntnis ohne Frage reicher und tiefer begründet, inhaltlich durchdachter und klarer, gegen Erschütterungen durch Widersprüche und Zweifel gefestigter als die vorwissenschaftliche des naiven Menschen. Doch ist sie darum nicht auch notwendig subjektiv sicherer als diese. Denn die Voraussetzungen des Gottesbeweises sind zum Teil dem naiven Menschen weit selbstverständlicher und sicherer als dem grübelnden Erkenntnistheoretiker. Wo für diesen Barrikaden stehen, liegen für jenen höchstens Zwirnsfäden, und über solche stolpert man nicht. Der Naive sieht im allgemeinen gar nicht die Schwierigkeiten, die sich gegen die Gottesbeweise erheben lassen, und die namentlich an der Frage nach den Voraussetzungen und Prinzipien dieser Beweise haften³. Darum kann ihm seine Gotteserkenntnis trotz der geringen Klarheit, die er über den Weg hat, auf dem seine Vernunft zu ihr gelangt ist, doch durchaus gewiß sein. Auch in diesem sehr natürlichen Dämmerdunkel des rationalen Erkenntnisweges, der den naiven Menschen zu Gott führt, steckt mit ein Motiv, der Meinung zu sein, es sei überhaupt nicht der Weg der Folgerung, auf dem der Mensch zu Gott komme, sondern er werde sich des Göttlichen durch bestimmte Gefühle, durch angeborene Triebe oder auch durch „Intuition“, auf jeden Fall durch ein „unmittelbares Erleben“ bewußt. Wenn wir darum im folgenden die Frage zu erörtern haben, ob diese Meinung richtig sei, oder ob vielmehr die folgernde Erkenntnis es sei, welche der natürlichen Religion die Fundamente liefere, so ist der Unterschied, ob die folgernde Erkenntnis die naive oder die wissenschaftliche sei, für die Entscheidung des Problems nicht wesentlich. Wir dürfen unter dem Begriff der metaphysischen Erkenntnis die naive mit verstehen.

³ Vgl. Ludwig Faulhaber, Wissenschaftliche Gotteserkenntnis und Kausalität. Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Heft 2, Würzburg 1922.

§ 3. Problem eines wesentlich anderen Weges der Gotteserkenntnis in der Religion.

Das Besondere der metaphysischen Erkenntnis Gottes ist, daß sie, weil in Schlußfolgerungen gründend, ein mittelbares Erfassen Gottes und seiner Attribute ist. Ein Erfassen Gottes und des Göttlichen gehört nun aber auch wesensnotwendig zur natürlichen Religion, da diese sonst ohne Grundlage wäre. Deshalb ist die Frage durchaus am Platze, ob das religiöse Erfassen Gottes, soweit es natürliches Erkennen ist, mit dem vorwissenschaftlichen oder wissenschaftlichen mittelbaren Erkennen des *primum ens* zusammenfalle. Die Scholastik, wenigstens soweit sie sich an Aristoteles und Thomas von Aquin anlehnt, antwortet hierauf mit Ja. Aber ganz allgemein ist diese bejahende Antwort darum nicht, weil es nicht an Philosophen fehlt, die die Möglichkeit einer folgernden Erkenntnis Gottes einräumen, gleichwohl aber sie für unnötig oder sogar für unfähig erklären, dem Menschen jenes Bewußtsein von Gott zu geben, das die Voraussetzung der religiösen Akte ist. Diese Philosophen und Theologen schreiben darum dem Menschen außer dem folgernden Erkennen noch eine andere natürliche Art zu, Gott zu erfassen, und behaupten, diese, nicht aber jene, gehe in die religiöse Beziehung des Menschen zu Gott als der grundlegende Akt der Religion ein. Daraus erwächst uns die Aufgabe zu prüfen, ob der Mensch in der Tat über zwei natürliche Wege verfüge, Dasein und Natur Gottes zu erfassen. Voraussetzung der Erfüllung dieser Aufgabe ist Klarheit über die Natur der Erkenntnis Gottes durch logische Folgerung aus den Tatsachen der Erfahrung.

§ 4. Über die Natur des Begriffes von Gott.

Die rationale Erkenntnis Gottes ist ohne bestimmte Begriffe der göttlichen Attribute ein Ding der Unmöglichkeit. Ist uns aber ein Begriff Gottes auch möglich, und was für ein Begriff? Wir wollen uns, um diese Frage beantworten zu können, kurz die Art vergegenwärtigen, wie wir von Gott etwas wissen. Wir kennen Gott nicht dadurch, daß wir ihn in seinem Selbst wahrnehmen und anschauen. Was immer wir vielmehr — dies ist wenigstens die weitaus überwiegende Auffassung der Philosophen und Theologen — außer oder in uns wahrnehmen mögen, sei es eine individuelle Gegebenheit oder auch eine allgemeine Wesenheit, das ist etwas von Gott Verschiedenes, ja durch eine unendliche Kluft des Soseins von ihm Geschiedenes. Und doch müssen wir uns einen Begriff von ihm bilden, um sinnvoll von Gott reden und sein Dasein bejahen zu können. Was ist nun erforderlich, um allgemein einen

Vorstellungsinhalt unsers Bewußtseins als den Begriff eines bestimmten Gegenstandes bezeichnen zu dürfen? Er muß uns mit Sachverhalten des Gegenstandes bekannt machen, die geeignet sind, Merkmale desselben zu sein. Erläutern wir dies kurz.

Was ist „Merkmal“ eines Gegenstandes? Jeder Sachverhalt, durch den es möglich ist, diesen Gegenstand als ‚diesen‘ zu erkennen, nämlich ihn von den übrigen Gegenständen zu unterscheiden. Es können darum sehr wohl auch ‚negative Sachverhalte‘, d. h. solche, die sich an einem Gegenstand nicht finden und von ihm zu verneinen sind, als Merkmale eines bestimmten Gegenstandes dienen; denn, wenn wir wissen, daß einem gewissen Gegenstand ein bestimmter Sachverhalt nicht zukommt, so wird unser Denken dadurch davor bewahrt, ihn mit irgendeinem der Gegenstände, die Träger dieses positiven Sachverhaltes sind, zu identifizieren. In dieser Hinsicht können negative Prädikate wie „nicht verursacht“, „nicht endlich“, „unerforschlich“, „unbegreifbar“ usw. für die Bildung eines Begriffes von Gott mit Sinn und Nutzen verwandt werden.

Aber ein Begriff, der nur negative Merkmale enthielte, wäre doch kein Begriff eines bestimmten Gegenstandes. Einfach darum nicht, weil sich bloß durch Negationen nichts ‚bestimmen‘ läßt. Denn jede Angabe, was ein gewisses Etwas nicht sei, läßt an und für sich unbegrenzt viele Möglichkeiten zu denken offen, was es sei, und unterscheidet also dasselbe ganz unzulänglich von den übrigen Gegenständen. Folglich gehört zum Begriff eines Gegenstandes in erster Linie, daß dem Denken ein oder mehrere positive Sachverhalte dargeboten werden, an denen derselbe zu erkennen und von anderem zu unterscheiden ist. Ein ‚positiver‘ Sachverhalt ist ein solcher, der von einem Gegenstande nicht bloß wahr ist — denn das gilt auch von dem ‚negativen‘ Sachverhalt —, sondern der zum Sein des Gegenstandes gehört, an ihm existiert. So ist auch von Gott ein Begriff unmöglich, ohne Gott positive Prädikate zu geben, d. h. ohne etwas in Gott zu setzen.

Unter den positiven Sachverhalten eines Gegenstandes bestehen nun aber wesensmäßige Unterschiede, und entsprechend sind auch die positiven Prädikate, die man dem Gegenstande, um ihn zu bestimmen, beilegt, an Inhalt und Erkenntniswert sehr verschieden. Die gleiche Verschiedenheit gilt konsequent von dem Begriff, den man aus den positiven Sachverhalten eines Gegenstandes aufbaut, um ihn für das Denken zu bestimmen. Als die von einem Gegenstande sozusagen am weitesten abstehenden Sachverhalte sind seine äußeren Beziehungen anzusehen, wie die des Ortes und der Zeit seiner Existenz oder die, daß er Ursache bzw. Wirkung von dem und

dem ist. Das hindert aber in keiner Weise, daß sie wirkliche Sachverhalte des betreffenden Gegenstandes sind und auch dem Denken als Merkmale desselben dienen können, wofern sie nur diesem und keinem anderen Gegenstand zukommen. Zu beachten ist für letzteres, daß solche Beziehungen nicht bloß durch ihre allgemeine Relationsart, sondern zugleich durch ihr Getragensein in einem bestimmten, dem Erkennen bekannten Objekt die Sachverhalte eines gewissen Gegenstandes bilden und ihn kennzeichnen. Wenn wir z. B. eine gewisse Frau, Lätitia Bonaparte, von den übrigen Frauen dadurch unterscheiden, daß sie die Mutter Napoleons war, so ist der Sachverhalt, der unserm Denken als Merkmal jener Frau dient, nicht einfach ihr „Mutter-sein“, sondern ihr „Mutter-Napoleons-sein“. Folglich darf man einer Vorstellung noch nicht darum schon absprechen, ein „Begriff“ Gottes zu sein, weil der positive Sachverhalt, durch den sie Gott erfaßt, von einer bestimmten Relation zu einem von Gott selbst verschiedenen, im übrigen aber uns bekannten Gegenstande hergenommen ist. Darum sind beispielsweise Gedanken wie ‚Erste Ursache der Welt‘ oder ‚Schlechthin höchstes Ziel alles Strebens‘ auch ohne Hinzufügung anderer positiver Prädikate echte Begriffe Gottes. Sie drücken eben Sachverhalte aus, die nur von Gott gelten.

Daß es immer möglich sein müsse, etwas durch einen einzigen positiven Sachverhalt zu bestimmen, soll durch das Bisherige nicht gesagt sein. In vielen Fällen wird es einer Mehrheit solcher bedürfen, um den Zweck zu erreichen, den in Frage kommenden Gegenstand im Denken hinreichend von den übrigen zu unterscheiden. Es entsteht dann natürlich die Frage, welche Vereinigung von Sachverhalten — positiven und negativen — zur Bestimmung des Gegenstandes nötig und ausreichend sei. Hierbei ist namentlich eines zu beachten: nämlich das Verhältnis der betreffenden Sachverhalte oder Merkmale untereinander. Ist dieses so, daß es logisch möglich ist, aus dem einen Merkmal des Gegenstandes das andere durch irgendeine Folgerung als notwendig abzuleiten, so sprechen wir von einem *analytischen* Verhältnis unter den Merkmalen. Ist es dagegen so, daß dies nicht möglich ist, wird vielmehr das Miteinanderverknüpftsein der betreffenden Merkmale im Begriff des in Frage stehenden Gegenstandes vom Denken sei es schöpferisch gesetzt, sei es der Erfahrung entnommen, so handelt es sich um ein *synthetisches* Merkmalsverhältnis. Es leuchtet ein, daß strenggenommen nur ein synthetisches Verhältnis unter den Merkmalen den Inhalt des Begriffes eines Gegenstandes bilden kann, während die aus einem Merkmal durch Folgerung logisch ableitbaren Prädikate mehr zum Urteil über den durch jenes Merkmal bestimmten Gegenstand als zu seinem Begriff gehören. Dieser

Punkt ist bei der Frage des Gottesbegriffs besonders zu beachten, um nicht in unsern Begriff von Gott Prädikate hineinzulegen, die in Wahrheit Sache unseres Urteils über Gott sind.

Aber noch eine andere Seite des Problems ist ins Auge zu fassen. Ich sagte vorhin, daß unter Umständen Sachverhalte, die den Beziehungen eines Gegenstandes entlehnt sind, zum Begriff desselben genügen. Wir dürfen uns jedoch nicht verhehlen, daß ein solcher Begriff nur einen unvollkommenen Erkenntniswert besitzt und darum, falls es nach Lage der Sache möglich sein sollte, durch einen vollkommeneren Begriff zu ersetzen ist. Durch den Inhalt nämlich eines den Gegenstand mittels äußerer Relationen kennzeichnenden Begriffs wissen wir davon, wie jener Gegenstand beschaffen ist, an und für sich gar nichts. Relationen sind nicht das erste und grundlegende Sein eines Gegenstandes, sondern etwas zu demselben Hinzukommendes und begrifflich Nachfolgendes, keinesfalls also mit ihm Identisches. Durch einen Begriff, der den Gegenstand mittels Relationen kennzeichnet, weiß man darum zwar, daß dieser Gegenstand Träger der und der Relation ist, kennt dadurch aber noch nicht das Wesen und die Beschaffenheit, das innere Sein des Gegenstandes, der in jener Relation steht. Infolgedessen kommt dem Innern und Selbst eines Gegenstandes ein Begriff näher, der ihn durch Sachverhalte und Merkmale kennzeichnet, die den Beschaffenheiten des Gegenstandes entnommen sind. Namentlich dann ist ein solcher Begriff wertvoller als der nur auf Relationen aufgebaute, wenn es möglich ist, ihm solche Beschaffenheiten des Gegenstandes zum Inhalt zu geben, aus denen jene Relationen logisch folgen, oder die m. a. W. im Gegenstande für diese Relationen grundlegend sind. Doch ist die Frage, welcher der beiden Begriffe, ob der Relations- oder der Beschaffenheitsbegriff des Gegenstandes, wie ich mich kurz ausdrücken will, für unser Erkennen der primäre und grundlegende ist, davon abhängig, wie und woher wir die in Frage kommenden Relationen und Beschaffenheiten des betreffenden Gegenstandes erkennen. Wenn wir die Beschaffenheit des Gegenstandes, die mit einer gewissen Relation desselben im Realverhältnis von Grund und Folge steht, auf irgendeine Weise unabhängig von dieser Relation und darum auch vor derselben erkennen können, so daß wir durch sie mittels Folgerung zur Kenntnis dieser Relation geführt werden, dann ist selbstverständlich nicht nur an sich, sondern auch für uns der Beschaffenheitsbegriff des betreffenden Gegenstandes der eigentliche Begriff desselben, demgegenüber jene Relation zum Prädikat im Urteil über diesen Gegenstand wird. Liegen aber die Verhältnisse umgekehrt so, daß wir nur durch folgernde Ableitung aus der betreffenden, anderswoher und vorher erkannten Relation des

Gegenstandes zu der Kenntnis gelangen, daß von uns in ihm als Fundament dieser Relation die und die Beschaffenheit seines Seins anzunehmen sei, dann ist notwendig für die Art, wie wir den Gegenstand erkennen, der Relationsbegriff der echte Begriff des Gegenstandes, und fällt die der Relation zugrundeliegende Beschaffenheit in den Kreis der Urteile, in denen wir die Sachverhalte des betreffenden Gegenstandes aussagen. Ob also ein gewisser Sachverhalt eines Gegenstandes Merkmal unsers Begriffes desselben oder aber Prädikat unserer Urteile über ihn sei, das entscheidet sich dadurch, ob dieser Sachverhalt zu den uns von dem Gegenstande ursprünglich bekannten Sachverhalten gehöre, oder ob er vielmehr von uns erst durch Folgerung aus Sachverhalten der vorigen Art gefunden werde. Die Entscheidung hängt demnach kurz ausgedrückt von der Frage ab, ob ein Sachverhalt in diesem Sinne uns ursprünglich gegeben, oder aber von uns aus anderen zuvor erkannten Sachverhalten desselben Gegenstandes gefolgt ist.

Alles Gesagte gilt selbstverständlich, weil die Gründe dieselben bleiben, nicht nur für das Verhältnis unserer Erkenntnis zu den Beschaffenheiten und den Relationen des Gegenstandes, sondern ganz analog auch für das Verhältnis unter den etwaigen verschiedenen Beschaffenheiten eines Gegenstandes, die wir an ihm erkennen. Auch diese können in dem Realverhältnis untereinander stehen, daß die einen ähnlich die Grundlage der anderen sind, wie z. B. im Menschen das Denken die Grundlage des Sprechenkönnens ist. Aber nur, wenn wir die solcherart grundlegenden Beschaffenheiten nicht durch Folgerung aus den in ihnen entspringenden, aber von uns unmittelbar wahrgenommenen Beschaffenheiten derselben Gegenstände erkennen, sondern sie unabhängig von diesen auf anderem Wege finden, sind sie auch die Merkmale unsers Begriffes dieser Gegenstände. Andernfalls bilden sie für unser Erkennen Urteilsprädikate, deren Wahrheit wir beweisen müssen. Besäßen wir z. B. nicht eine von der Kenntnis unsers Sprechenkönnens unabhängige Kenntnis von unserer Fähigkeit zu denken, so vermöchten wir vielleicht zwar die zweite Kenntnis doch zu gewinnen, indem wir sie aus der ersten Kenntnis logisch ableiteten, dürften aber unsere Fähigkeit des Denkens nicht als ein Merkmal unsers Begriffes vom Menschen auffassen. Sie wäre nur ein Prädikat unsers Urteils über jenen Gegenstand, der für unser Erkennen dadurch gekennzeichnet ist, daß er die Fähigkeit des Sprechens besitzt.

Die geschilderten logischen Verhältnisse sollen uns keineswegs veranlassen, das Erkennen jener Sachverhalte eines Gegenstandes, die wir aus anderen Sachverhalten desselben Gegenstandes folgernd

ableiten müssen, die aber in der Sache selbst diesen vorausgehen und zugrundeliegen, für etwas Geringes zu achten. Im Gegenteil ist es für unser Erkennen der Gegenstände von höchster Bedeutung, nach Möglichkeit zu ergründen, welche Sachverhalte derselben die objektiv primären und für die übrigen Sachverhalte grundlegenden sind; denn alles Verstehen und Begreifen des Seins der Gegenstände hängt ab von diesem Durchleuchten ihrer Struktur und diesem Bloßlegen des Realverhältnisses von Grund und Folge. Dies bleibt auch dann in Geltung, wenn wir bis zum letzten inneren Wesensgrund eines Gegenstandes und zum adäquaten Schauen seines Seins nicht vorzudringen vermögen. Auch dann bleibt es ein für unser Verständnis des Gegenstandes bedeutsames Problem zu erforschen, welche Beschaffenheit desselben wenigstens für die uns mögliche Art, ihn zu erkennen, die grundlegendste unter allen seinen von uns unmittelbar oder durch Folgerung erfaßbaren Beschaffenheiten ist. In diesem Sinne wirft die natürliche Theologie die Frage nach dem sog. „*constitutivum metaphysicum Dei*“ auf, d. h. die Frage, in welchem Sachverhalt des göttlichen Seins wir jenen zu erblicken haben, aus dem wir alle übrigen Sachverhalte, die wir von Gott aussagen können, folgernd abzuleiten vermögen, oder in dem wir wenigstens den Realgrund derselben anzunehmen haben. Ich will dies als die Frage nach dem Wesenskonstitutiv der Gegenstände bezeichnen. Ihre Beantwortung bedeutet aber nicht, wie nach dem Gesagten kaum noch zu betonen wäre, daß dieses „Wesenskonstitutiv“, dieser grundlegendste Sachverhalt des Gegenstandes, das Merkmal unsers Begriffs des Gegenstandes und unsere Erkenntnisquelle für unsere Aussagen (Urteile) über diesen Gegenstand bilde. Von ihm wissen wir vielmehr nur in unserm Urteil über den Gegenstand, und müssen daher die Wahrheit unserer Prädikation desselben von dem Gegenstande durch Rückgang auf die Quellen unserer Erkenntnis des Gegenstandes beweisen, d. h. mittelbar evident machen.

Die Auffassung, die der Rationalismus vom Begriff hat, ist weit enger als die von mir entwickelte. Der Rationalismus geht davon aus, daß das, was ein Gegenstand wirklich und eigentlich ist, nur in seiner Wesenheit, seinem innersten Sein gelegen sei. Infolgedessen verdient nach ihm auch nur jene unsere Kenntnis eines bestimmten Gegenstandes wahrhaft den Namen einer ‚*Kenntnis*‘ desselben, die im Erfassen seiner Wesenheit besteht. Er nimmt darum an, daß, wo wir echte Erkenntnis eines Gegenstandes haben, in unserm Intellekt immer ein geistiger Inhalt (meistens ‚*Idee*‘ genannt) gegeben ist, der sich zu dem betreffenden Gegenstande als ein seine Wesenheit uns vergegenwärtigendes Erkenntnisbild, als eine ihn abbildende Form verhält. Und diesen das

Wesen des Gegenstandes abbildenden Erkenntnisinhalt nun betrachtet man im Rationalismus als jenen geistigen Inhalt des Intellekts, der allein den eigentlichen Sinn des Ausdrucks ‚Begriff‘ bildet. Für den Rationalismus ist infolgedessen kein Begriff ‚vollständig‘, so lange er nicht die das Wesen des Gegenstandes konstituierenden, für alle Sachverhalte dieses Gegenstandes sachlich grundlegenden Merkmale desselben ausdrückt. Nur ein solcher Begriff ist dem Rationalismus eigentlich ‚Begriff‘ und heißt bei ihm die ‚Realdefinition‘ oder ‚Erklärung‘ des Gegenstandes. Kants Auffassung vom Begriff, auch vom Gottesbegriff, steht ganz und gar in diesem Zeichen des Rationalismus. Wenn man dies nicht beachtet, kann man Kants Kritik der Gottesbeweise nicht verstehen. Die rationalistische Auffassung des Begriffs ist es, die Kant verführt, nur dann anzuerkennen, daß wir wirklich einen Begriff Gottes besitzen, wenn der Inhalt desselben aus Merkmalen gebildet sei, die allen unsern Erkenntnissen des Daseins und der Eigenschaften Gottes als Obersätze der sie logisch erschließenden Folgerungen zugrunde gelegt werden dürfen. Das ist selbstverständlich in allem das genaue Gegenteil von dem, was ich über unsere Begriffe der Gegenstände und über unsere Urteile über die letzteren vorausgeschickt habe.

Es erklärt sich die in sich unhaltbare Auffassung des Rationalismus von der Natur des Begriffs aus der von ihm begangenen Verwechslung des schauenden Erfassens eines Gegenstandes mit der begrifflichen Festlegung desselben. Wird ein Gegenstand wirklich geschaut und wird dies nicht etwa bloß vermeint, oder wird auch nicht lediglich irgendeine zur ‚Außenseite‘ des Gegenstandes gehörige Eigenschaft oder Relation gesehen, so muß diesem schauenden Akt klar oder unklar das Wesen desselben gegenüberstehen. Nur ist ein solches Schauen nicht dasselbe wie das begriffliche Bestimmen der Gegenstände. Im Schauen steht der ganze Gegenstand uns gegenüber. Darum ist er aber doch nicht auch schon von uns ‚durchschaut‘. Immer nehmen wir an ihm nur die eine oder andere Seite seines Seins wahr und entbehren so trotz unsers Schauens seiner klaren Erkenntnis. Hier hilft uns die Begriffsbildung weiter. Sobald wir zu ihr schreiten, achten wir auf die einzelnen Eigenschaften, Seiten, Beziehungen usw., die wir am Gegenstande unsers Schauens unterscheiden können, und fragen uns, welche wir davon als charakteristische Merkmale dieses Gegenstandes auslesen und zu einem einheitlichen, den Gegenstand bestimmenden Gedankeninhalt zusammenfassen können. So ist das begriffliche Bestimmen der Gegenstände, ob wir sie nun zu schauen oder nicht zu schauen vermögen, immer eine mehr oder minder künstliche Sache. Es besteht im gedanklichen Zusammenfassen

solcher uns irgendwoher bekannter Sachverhalte eines Gegenstandes, die es dem Denken ermöglichen, diesen Gegenstand von allen oder bestimmten anderen Gegenständen zu unterscheiden. Darum sind Begriffe auch dort möglich, wo die Anschauung des Gegenstandes versagt ist, wie der Blindgeborene einen gewissen Begriff der Farbe bilden kann. Ebenso hindert auch nichts, von Gefühlen, trotzdem sie in sich nichts Vorstellungsmäßiges sind, mittels ihrer Sachverhalte einen gewissen Begriff zu konstruieren.

Ob Begriffe einen Gegenstand unvollkommen lediglich durch äußere oder vollkommener auch durch gewisse innere Sachverhalte bestimmen, in jedem Falle ist dieses Bestimmen in den leeren Wind geredet, wenn wir den Sinn der uns entgegenschallenden Ausdrücke jener Sachverhalte nicht in unserer Anschauung vorzufinden vermögen. Der Blindgeborene würde z. B. keinerlei Begriff von Licht und Farbe haben können, wenn zur Bestimmung dieser Dinge nur solche Sachverhalte bereit stünden, die *sehend* erfaßt werden. Wohl aber kann er wenigstens einen inadäquaten Begriff von Licht und Farbe bekommen, wenn zu ihrer Bestimmung Sachverhalte herangezogen werden, die z. B. durch Tastwahrnehmung und sonstige Erfahrung zu erkennen sind; denn dann fallen sie in die auch dem Blindgeborenen zugängliche Anschauungssphäre. Machen aber diese Verhältnisse nicht jede begriffliche Aussage von Gott unmöglich, die versuchen wollte, ihm ein ihm innerliches Sein zuzuschreiben? Folgt nicht aus ihnen, daß uns von Gottes Eigensein keine andere als eine *negative* Bestimmung möglich ist, d. h. daß wir von allem uns bekannten positiven Sein auf Gott keine andere Anwendung machen können als die, es von ihm zu verneinen? Wir geraten mit dieser Frage in den Bannkreis der von jeher sich der Mystik gern zugesellenden sog. „negativen Theologie“. Sie hat historisch ihre Wurzeln in dem Neuplatonismus des Dionysius Areopagita. Schon Plato selbst fühlte die Schwierigkeit, Gott positive Attribute beizulegen; denn er glaubte, man müsse sogar noch über den Begriff des Seins hinausgehen — *ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρᾶξεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος* (Rep. VI, 509^b) —, um Gott positiv zu benennen. Er selbst wählte als bestimmendes Attribut der Gottheit, daß sie ‚das Gute‘ sei. Die Neuplatoniker waren dadurch ebensowenig wie durch den Begriff des Geistes (Nus) befriedigt und bestimmten Gott als ‚das Eine‘ oder noch weitergehend als das ‚Ureine‘. Durch alle diese Versuche schimmert der eine Gedanke hindurch, daß unsern Begriffen die Inhalte versagt sind, die, durch Erfahrung uns bekannt, von Gott wahrer bejaht als verneint werden dürfen. Dieser Gedanke verdichtete sich bei dem Kardinal Nicolaus von Cues (1401—64) zur Theorie der *docta ignorantia* und der Auffassung Gottes als einer „*coincidentia oppo-*

sitorum“. Ihm steht Gott über aller Erkennbarkeit und Aussagbarkeit, über dem Sein, dem Geist, dem Guten und dem Einen. Gott ist alles von ihm Aussagbare mehr nicht, als daß er es ist. Aus ähnlichen Gedanken heraus entwickelte P a s c a l (1623—62), daß das Unendliche von uns nicht durch Verstandesgründe, sondern nur durch die Intuitionen des Herzens sicher erfaßt werde. „Das Herz hat seine Gründe, welche der Verstand nicht kennt“⁴.

Kommt man zu dem Schluß, daß kein Inhalt irgendeines unserer Begriffe positiv bei Gott zutrefte, weil er von uns an der äußeren oder inneren Erfahrung erschaubar sein müsse, dieses alles aber endlich und deshalb von Gott durch eine unübersteigbare Kluft geschieden sei, so muß man dem Menschen entweder jede positive Kenntnis vom Göttlichen absprechen oder muß annehmen, es sei seiner Seele ein gewisses unmittelbares Erblicken der Gottheit vergönnt. Allein, wenn eine „Intuition“ dieser Art auch nichts innerlich Unmögliches ist, so müßte ihre Tatsächlichkeit doch durch bessere Gründe als die der „negativen Theologie“ bewiesen werden. Daß wir ein schauendes Erkennen von mancherlei haben, ist ja zweifellos. Aber wir können das, was wir schauen, uns auch zu klarem Bewußtsein bringen, indem wir es von anderem uns Gegenwärtigem unterscheiden und dieses mit ihm vergleichen. Ein mir unmittelbar gegenwärtiges göttliches Sein vermag ich persönlich jedoch unter allem von mir Wahrgenommenem nicht zu unterscheiden. Was immer ich durch Wahrnehmung kenne, ist vielmehr entweder konkret individuelles, von Gott durchaus verschiedenes Sein oder besteht in abstrakt allgemeinen Wesenheiten, die in jenem konkreten Sein individualisiert sind. Ich habe allen Grund anzunehmen, daß es sich bei anderen Menschen damit nicht anders verhalte.

Wir müssen also doch wohl in irgendeiner Form Begriffe positiven Inhaltes von Gott, um sein Sein zu bestimmen, aussagen dürfen. Die Möglichkeit, dies zu erklären, liegt in dem, was die aristotelisch-thomistische Begriffslehre grundsätzlich von der empiristisch-positivistischen unterscheidet. Beide Erkenntnistheorien huldigen dem Axiom, daß der Weg der intellektuellen Erkenntnis notwendig über die Erfahrung führe: intellectus non intelligit, nisi quod prius fuerit in sensu. Aber der Empirismus deutet diesen Satz sensualistisch dahin, daß unserm Geiste durch die äußeren und inneren Wahrnehmungen nichts anderes als jene unmittelbaren individuellen Gegebenheiten, wie die einzelnen Farben, Gefühlszustände usw., gezeigt werden, die den direkten Inhalt dieser

⁴ Vgl. M. L a r o s, Der Intuitionsbegriff bei Pascal und seine Funktion in der Glaubensbegründung, Düsseldorf 1917.

Wahrnehmungsakte bilden, und folgert daraus, daß die Inhalte unserer Allgemeinvorstellungen oder Begriffe lediglich induktive, auf der Beziehung der Ähnlichkeit beruhende Verallgemeinerungen der Einzelgegebenheiten, aber nichts wesentlich Neues und Anderes seien. Schon Aristoteles aber unterschied von dem mannigfaltigen Individuellen, das unsern äußern und innern Wahrnehmungsakten unmittelbar gegenübersteht, ein Allgemeines und Wesenhaftes, das diesem Individuellen als sein Sosein zugrundeliegt und von uns durch einen geistigen Akt des Schauens (den Akt des intellectus agens) durch das das jeweilige Sosein erfüllende Individuelle hindurch erkannt wird. Auf diese Weise gelangen wir zur Kenntnis auch solcher allgemeiner Wesenheiten des Seins, denen die empirische Art ihrer Daseinsrealisierung zufällig ist. Man nehme als Beispiel die allgemeinen Wesenheiten des Erkennens, des Geist-seins, des Hervorbringens, des Seins, des Zielsetzens usw., für die alle die Form, wie in der Natur des Menschen ihr Sinn erfüllt wird, zwar eine ihrer möglichen Realisierungsweisen, aber nicht die Realisierungsweise ist. Hier erkennen wir also allgemeine Wesenheiten, die wir auch von solchen Gegenständen aussagen dürfen, die eine wesentlich andere Natur als die der empirischen Dinglichkeiten besitzen. Selbstverständlich aber haben wir uns hierbei vor der Meinung zu hüten, durch diese allgemeinen Wesenheiten eine konkrete Kenntnis der Beschaffenheit der transzendenten Naturen zu besitzen. Vielmehr würde dazu noch etwas Anderes und mehr gehören, nämlich die Kenntnis jener besonderen Form, in der der Sinn der allgemeinen Wesenheiten in den transzendenten Gegenständen, besonders in Gott, realisiert ist. Diese Form aber bleibt uns unbekannt. Im Inhalt unserer Begriffe von Gott müssen sich darum mit der Position der in Frage kommenden allgemeinsten Wesenheiten die Negationen der empirischen Formen ihrer Realisierung verbinden. So gewinnt unsere Begriffsbildung von Gott den Charakter der Analogisierung. Der Sinn der von uns Gott beigelegten Attribute ist uns insofern durch Analogie bekannt, als wir von bestimmten allgemeinen Wesenheiten annehmen dürfen, daß sie, wie in gewissen Gegenständen unserer Erfahrung, so auch in Gott erfüllt sind, aber auf eine alle uns bekannte Art schlechthin überragende Weise. Bestimmte uns bekannte Leistungen der Gegenstände leistet auch Gott, aber in einer unendlich vollkommeneren, im übrigen uns unbekannten Form.

§ 5. Das ontologische Argument für das Dasein Gottes.

Wichtiger noch als die Bildung eines Begriffes von Gott ist für seine Erkenntnis der Beweis, daß ein jenem Begriff entsprechender Gegenstand wirklich existiert. Die für *Aristoteles* noch selbstverständliche Bejahung der Beweisbarkeit des Daseins Gottes ist heute für viele in Frage gestellt. Daß dies für alle Empiristen und Positivisten der Fall sein müsse, liegt auf der Hand. Aber auch solche Philosophen, deren erkenntnistheoretische Grundannahmen den empiristischen diametral entgegengesetzt sind, zweifeln heute an der Möglichkeit eines wissenschaftlichen Beweises für das Dasein Gottes. Den stärksten Einfluß hat in dieser Hinsicht *Kant* ausgeübt und hält noch heute viele im Bann. Daher möchte ich im Anschluß an ihn die Punkte kurz besprechen, auf die es beim Gottesbeweis ankommt.

Kants grundlegender, wenn auch keineswegs ohne Einschränkung anzuerkennender Gedanke in der „Kritik der reinen Vernunft“ ist, daß es überhaupt nur drei Wege für unsere Vernunft geben könne, den Versuch zu machen, theoretisch das Dasein Gottes zu beweisen. Der eine Weg ist der Schluß vom Inhalt unsers Begriffes von Gott auf das Dasein Gottes. Das ist der Weg des sog. *ontologischen* Beweises. Den beiden anderen Wegen ist gemeinsam, daß sie ihren Ausgang von Erfahrungstatsachen nehmen. Dies nun tun sie so, daß sie entweder beliebig irgendein Dasein, z. B. das unsers eigenen Ichs, zugrundelegen, oder aber sich auf eine besondere Erfahrung und eine bestimmte Beschaffenheit der tatsächlichen Welt stützen. Im ersten Fall entsteht der *kosmologische*, im zweiten der *teleologische* oder *physikotheologische* Gottesbeweis.

Den Inhalt des ontologischen Gottesbeweises formuliert *Kant* im wesentlichen in Übereinstimmung mit *Descartes* so: Der Begriff ‚Gottes‘ ist der Begriff des allerrealsten Wesens, d. h. eines Wesens, das im Besitz aller Realität ist. Da in diesem Begriff kein innerer Widerspruch steckt, so ist ein solches Wesen möglich. Nun ist auch das Dasein eine Realität, und gehört deshalb zum Inhalt des Begriffes eines alle Realität in sich schließenden Wesens. Also folgt das Dasein logisch notwendig aus dem Begriff des realsten Wesens, d. h. es läßt sich einem solchen Wesen das Dasein nicht absprechen, ohne eo ipso dem Begriff, durch den man das Subjekt dieses Urteils bestimmt und als möglich erkennt, zu widersprechen. *Kant* antwortet hierauf zweierlei. Erstens folgt aus der inneren Widerspruchslosigkeit eines Begriffes nur seine eigene logische Möglichkeit, aber noch nicht auch schon ohne weiteres die reale Möglichkeit eines ihm entsprechenden Gegenstandes. Und zweitens

und vor allem gehört die Vorstellung des Daseins überhaupt nicht zu den Merkmalen des Begriffs eines Gegenstandes, was immer es für ein Gegenstand sein möge. Denn der Sinn des Ausdrucks ‚Dasein‘ ist nur der, daß einem Begriff ein Gegenstand in der Wirklichkeit korrespondiere, aber nicht der, daß ein Gegenstand im ‚Dasein‘ eine Soseinseigenschaft besitze, durch die er sich von anderen Gegenständen als ein ‚sogarteter Gegenstand‘ unterscheide. Begriffe aber sind anderseits ihrer Natur nach ‚Wesenserfassungen‘ d. h. Inhalte, durch welche das Wesen der Gegenstände, m. a. W. der Inbegriff ihrer Soseinsbestimmtheiten ergriffen wird. Sie schließen also das Dasein niemals in sich.

Das entscheidende Axiom des ontologischen Argumentes, wie Kant diesen Beweis auffaßt, liegt in dem Satze: ‚Ein realstes Wesen kann überhaupt nicht anders als existieren.‘ Den bei diesem Axiom verwandten Begriff eines ‚realsten Wesens‘ selbst verwirft Kant nicht gänzlich. Was aber ist der Inhalt, den er diesem Begriff gibt? Aus den verschiedenen Wendungen, die Kant zur Charakterisierung des realsten Wesens gebraucht, läßt sich als seine Bestimmung desselben entnehmen: Dasjenige Wesen, welches in seiner Einheit alle Realitäten vereint besitzt, dadurch das All der Bedingungen zu allem Möglichen in sich enthält, und infolgedessen selbst keiner Bedingung seines Seins unterliegt (Krit. d. rein. Vern.² S. 615—640). Konkreter und anschaulicher heißt es ein ander Mal: Soll der Begriff einer höchsten Ursache des Alls ein bestimmter sein, so kann er „kein anderer sein als der von einem Wesen, das alle Macht, Weisheit usw., mit einem Wort alle Vollkommenheit als ein allgenugsames Wesen besitzt“ (Krit.² S. 655). Derselbe Begriff der „höc h s t e n Kausalität“ wird von Kant auch umschrieben als der Begriff desjenigen Wesens, „was zu jeder möglichen Wirkung die Zulänglichkeit in sich selbst ursprünglich enthält, dessen Begriff auch durch den einzigen Zug einer allbefassenden Vollkommenheit sehr leicht zustande kommt“ (Krit.² 618). Es ist im Grunde derselbe Begriff, den Kant in seinem „Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ von dem „absolut notwendigen Seienden“ entwickelt. Hier heißt es: Es muß ein Wesen existieren, welches den Grund zu allem überhaupt möglichen Sosein in sich enthält, indem letzteres entweder unmittelbar sich als eine seiner Seinsbestimmtheiten in ihm findet, oder aber sich aus seinen Seinsbestimmtheiten als eine Folge derselben ergibt (I. 2, 4). Somit handelt es sich beim Begriff des „realsten Wesens“ um den Begriff eines Soseins, in dem alles voneinander verschiedene und insofern endliche Sosein, das überhaupt denklich ist, und soweit es einen po-

sitiven Gehalt hat, sich entweder in der gleichen oder einer vollkommneren Art des Soseins (aut formaliter aut eminenter) in absoluter Einheit vereinigt findet, so daß es also kein in irgendeinem Sinne mögliches positives Sosein gibt, von dem nicht angenommen ist, daß es im Sosein jenes Wesens unmittelbar oder mittelbar, in gleicher oder in vollkommnerer Form vertreten wäre. Diesen Begriff erkennen auch die christlichen Theologen an und pflegen ihn als den des „unendlich vollkommenen Wesens“ (ens summe perfectum oder ens infinitum) zu bezeichnen.

Zwei Fragen knüpfen sich an den vorigen Begriff an. Erkennen wir seine innere Widerspruchslosigkeit und die Möglichkeit, daß ihm ein wirklicher Gegenstand entspreche? Folgt aus seinem Inhalt logisch, daß ein derartiges Wesen nicht anders als existieren kann? Mit der ersten Frage hat sich vor allem Leibniz beschäftigt und sie bejaht. Ein Widerspruch kann nur entstehen durch eine Negation, indem dasselbe in derselben Einheit bejaht und verneint wird. Was nun immer in Gott ist, ist lautere Position, schließt keine Negation ein. Also kann im Begriff des ens realissimum oder perfectissimum kein Widerspruch enthalten sein, und ist somit ein solcher Gegenstand möglich. Kant räumt davon nur das analytische Merkmal ein, „daß bloße Positionen (Realitäten) keinen Widerspruch erzeugen“, betont aber zugleich, die Verknüpfung aller realen Eigenschaften in einem Dinge stelle eine Synthesis dar, „über deren Möglichkeit wir a priori nicht urteilen können“, sodaß „der berühmte Leibniz bei weitem das nicht geleistet, wessen er sich schmeichelte, nämlich eines so erhabenen idealischen Wesens Möglichkeit a priori einsehen zu wollen“ (Krit. ² S. 630). Man wird hierin Kant beipflichten müssen; denn in der Tat beruht der Begriff des unendlich vollkommenen Wesens auf dem synthetischen Gedanken, daß im Sosein dieses Wesens alles Sosein in höchster Einheit vereinigt sei. Woher aber wissen wir a priori, daß eine solche reale Synthesis möglich sei? Doch ist zu beachten, daß das Nichteinsehenkönnen der Möglichkeit eines gewissen Wesens nicht identisch ist mit dem Einsehen, daß ein solches Wesen nicht möglich sei. Außerdem ist im Auge zu behalten, daß es sich um die Frage des rein apriorischen Einsehens jener Möglichkeit handelt, nicht um ein Ableiten derselben aus Erfahrungsgrundlagen. In dieser Hinsicht gehört es zu den Aufgaben der natürlichen Theologie, den Begriff des vollkommensten Wesens und seine Prädikation von Gott logisch einwandfrei zu begründen.

Schon aus dem Gesagten — auf die durchaus nicht glücklicheren früheren Formulierungen des ontologischen Argumentes

seit Anselm gehe ich nicht näher ein — folgt, daß eine logische Ableitung des Daseins Gottes aus dem Begriff des „realsten Wesens“ nicht in Frage kommen kann. Denn es steht ja gar nicht apriorisch fest, daß ein ‚unendlich vollkommenstes‘ oder ‚allerrealstes‘ Wesen möglich sei. Erst wenn von Gott gemäß anderen Attributen bewiesen ist, daß er existiert, läßt sich vielmehr der Versuch machen, aus dem durch diese Attribute gebildeten Begriff den Begriff des realsten Wesens zu erschließen und ihn von Gott im Urteil als Prädikat auszusagen. Doch, wir können einmal hiervon absehen und die Annahme machen, der Begriff eines ‚realsten Wesens‘ sei möglich. Wir fragen dann, ob man aus diesem Begriff folgern dürfe, daß ein solches Wesen existiere, weil es als ein Wesen, in dem alles Sosein vereinigt ist, auch das Dasein enthält. Offenbar wäre aber dieser Schluß hinfällig, weil das Dasein eben nicht eine Art des Soseins ist, und deshalb überhaupt nicht einen Inhaltsbestandteil des realsten Wesens bildet. Kant hat dies ganz richtig gesehen. Darf man aber nicht vielleicht schließen, es sei logisch unmöglich, ein Wesen als im Besitz alles Soseins befindlich zu denken, wenn man von ihm nicht annehme, sein Sosein bedinge wegen des unendlichen Reichtums seines Gehaltes, daß es wirklich existiere? Einen solchen rein begrifflichen Zusammenhang zwischen dem Besitz alles Soseins und der inneren Daseinsnotwendigkeit dieses Wesens kann ich nicht einsehen. Denn daraus allein, daß ich den Begriff eines Wesens erwäge, in dem sich die höchstmögliche Weisheit, Freiheit, Macht, Gerechtigkeit usw. findet, vermag ich in keiner Weise den Schluß zu ziehen, daß ein Wesen von solcher Vollkommenheit tatsächlich existiert und nicht bloß von mir denkend konstruiert ist. Das Notwendigkeitsband, das zwischen unendlicher Soseinsfülle und Dasein besteht, ist unserm Begreifen verborgen und dürfte wohl nur dem sich enthüllen, dem ein Schauen eines solchen Wesens gegeben ist. Darum müssen wir es als einen für die Frage des Gottesbeweises grundlegenden axiomatischen Satz ansehen, daß es unserm Denken unmöglich ist, rein aus dem Begriff des realsten oder unendlich vollkommenen Wesens das Dasein Gottes als des höchsten Wesens folgernd zu erkennen.

Ohne Zweifel ist der Satz berechtigt, daß im Vergleich mit einem nicht ewig vorhandenen oder einem vergänglichen Wesen ein durch seine Natur der Möglichkeit des Nichtseins schlechthin entrücktes Wesen, ein *Ens a se*, ein vollkommneres Dasein habe. Aber, was folgt daraus für den Gottesbeweis? Doch nur, daß, wenn wir Gott für wirklich halten und in ihm das denkbar Vollkommenste unter allem möglichen Seienden erblicken wollen, wir erstens von seinem Dasein annehmen müssen, daß es von Ewigkeit

her und mit schlechthinniger Notwendigkeit bestehe, und zweitens von seinem Sosein, daß es die denkbar höchste Fülle von Sosein in sich vereinigt enthalte. Aber aus diesem „Wenn“ den Satz zu machen, daß es so sei, dazu berechtigt uns mitnichten der bloße Gedanke, ein Dasein habe nicht die denkbar höchste Vollkommenheit, wenn es nicht ein absolut notwendiges Dasein, m. a. W. ein solches Dasein sei, das schlechterdings nicht nichtsein könne. Woher wissen wir denn, daß es ein solches Dasein gibt? Woher wissen wir auch nur dies, daß ein solches Dasein möglich, d. h. denkbar, widerspruchsfrei ist? So bleibt es dabei, daß Begriffe uns durch sich allein nicht zur Erkenntnis des Daseins Gottes zu führen vermögen. Nur von Tatsachen aus, die in einer notwendigen und erkennbaren Beziehung zu Gott stehen, öffnet sich uns ein Zugang zur Erkenntnis des Daseins und der Natur dieses schlechthin höchsten und erhabensten Gegenstandes des Universums.

§ 6. *Der aposteriorische Beweis für das Dasein eines Ens a se und Kants Einwendungen.*

Von den aposteriorischen Zugängen zur folgernden Erkenntnis Gottes ist der erste, bekannteste und wichtigste der, den Kant den kosmologischen Beweis nennt. Er beschreibt ihn brauchbar so: „Wenn etwas, was es auch sei, existiert, so muß auch eingeräumt werden, daß irgend etwas notwendigere existiere. Denn das Zufällige existiert nur unter der Bedingung eines anderen als seiner Ursache, und von dieser gilt der Schluß fernerhin bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung notwendigerweise da ist“ (Krit.² S. 612). Dieses Argument — von Leibniz das *argumentum e contingentia mundi* genannt — stützt sich 1. auf die Tatsache, daß irgend etwas existiert, und daß dessen Dasein durch eine äußere Ursache bedingt ist, und 2. auf den allgemeinen Grundsatz, daß alles Kontingente, d. h. alles, dessen Dasein nicht innerlich notwendig, darum nicht ewig, unveränderlich und unverlierbar ist, in seinem Dasein von einer ihm vorausgehenden Ursache abhängig sei. Aus diesen beiden Prämissen folgert das Argument, es existiere in der Welt ein Etwas als erste und oberste Ursache alles kontingenten Seins, das selbst ein schlechthin notwendiges, also auch ewiges und unverlierbares Dasein besitze, m. a. W. durch sich selbst bestehe, oder ein Ens a se sei. Dieser Begriff ist darum der Inhalt des Gottesbegriffes, wie er sich aus den Erkenntnisquellen des kosmologischen Argumentes ergibt, und dessen Möglichkeit und Realität durch eben diese Erkenntnisquellen gesichert ist.

Von dem kosmologischen Argument stellt der Königsberger Philosoph die Behauptung auf, daß sich in ihm „ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen verborgen halte“ (Krit.² S. 637). Als solche nennt Kant namentlich die Ausdehnung des Kausalgesetzes über die Sinnenwelt hinaus. Diese sei darum unzulässig, weil das Kausalgesetz ein apriorischer synthetischer Satz sei, der seine Rechtfertigung nur darin finde, daß er dem Verstande diene, um durch seine Handlung des Verknüpfens von Mannigfaltigem Einheit innerhalb der Erfahrung hervorzubringen. Unberechtigt sei es sodann, eine unendliche Reihe übereinander liegender Ursachen für unmöglich zu halten und darum eine erste, noch dazu alle Erfahrungsmöglichkeit übersteigende Ursache an ihre Spitze zu stellen (ebd.). Was Kant an erster Stelle am kosmologischen Argument aussetzt, beruht ganz und gar auf der für ihn spezifischen, darum aber doch keineswegs auch richtigen Auffassung des Kausalgesetzes. Im Gegensatz zu Kant behaupte ich vom Kausalgesetz, daß es ein davon, ob wir die Gegenstände denkend bestimmen oder nicht, unabhängiges Gesetz des Seienden selbst ist, und daß es seinen Sachgrund weder in der ‚Sinnlichkeit‘ noch in der ‚Erfahrungsmäßigkeit‘ des Seienden hat, sondern in dessen Kontingenz („Zufälligkeit“, wie Kant sagt), d. h. darin, daß das betreffende Seiende dem Werden und Vergehen unterliegt oder nicht schlechthin notwendig ist⁵. Bei solcher Auffassung des Kausalgesetzes ist es für die Annahme einer Ursache vollkommen nebensächlich, ob dieselbe innerhalb oder außerhalb unserer Erfahrung beheimatet sei.

Nicht weniger ist die zweite Einwendung Kants hinfällig. Für die Beweiskraft des kosmologischen Argumentes ist es vielmehr an sich belanglos, ob die Reihe der einander übergeordneten Ursachen des gegenwärtigen Weltzustandes eine endliche oder eine unendliche sei. Selbst dann nämlich, wenn letzteres an und für sich denkbar sein sollte, ist dennoch der objektiven Forderung des Kausalgesetzes von unserm Denken solange nicht Genüge geschehen, als von ihm nicht die ganze, endlich oder unendlich lange Kette aller Ursachen, die selbst je ein kontingentes Sein haben und einer sie bedingenden Ursache bedürfen, an einer obersten Ursache aufgehängt ist, die darum der zureichende Grund der übrigen Ursachen sein kann, weil sie selbst nicht auch wieder einer äußeren Ursache zu ihrem Dasein bedarf, sondern aus eigener, innerer Notwendigkeit heraus existiert. Die Unendlichkeit der Reihe einander übergeordneter Ursachen schafft ja durch sich jene Kontingenz nicht fort, die es seins- und denknötwendig macht, daß diese Ur-

⁵ Vgl. unsere „Allgemeine Philosophie der Natur und des Seins“ (1915) Kap. 6 und unsere „Erkenntnistheorie“ (1922) Kap. 9 § 11.

sachen in einer wesensmäßig anderen Ursache, d. h. einer solchen wurzeln, deren Dasein nicht auch wieder kontingent, sondern schlechterdings notwendig ist. Widersinnig ist auch der — neuerdings z. B. wieder von Joh. M. Verweyen (a. a. O. S. 48, 49, 50 f.) geäußerte — Gedanke, daß die Gesamtheit der je einzeln kontingenten Ursachen einen geschlossenen Kreis bilde, der als solcher absolut und notwendig sei. Erstens nämlich widerstreitet dieser Gedanke dem Wesen der Zeit, in der alles Geschehen verläuft, und zweitens ist es logisch unmöglich, daß durch eine noch so endlose Reihung kontingenten Seins aus allem zusammen notwendiges und absolutes Sein würde. Man lasse sich doch nicht durch die bildliche Vorstellung von zu einem Ring geschlossenen Ketten das klare Denken trüben.

Berühmter geworden ist ein zweiter Einwand, mit dem Kant dem kosmologischen Argument zu Leibe geht. Dieses Argument, um die entscheidenden Schritte von Kants Gedankengang kurz zu entwickeln, führt, soweit es sich auf die Erfahrung stützt, auch dann, wenn man die vorhin erwähnten Einwendungen einmal zurückstellt, doch nicht zu einem Begriff von Gott. Denn es führt zwar zu dem Gedanken eines etwas, dessen Dasein schlechthin notwendig ist, oder das auf Grund seines Wesens existiert. Aber, was dies für ein etwas sei, d. h. welche Natur und Beschaffenheit dasselbe besitze und dadurch notwendig existiere, davon sagt jenes Argument selbst gar nichts. Andererseits müssen wir dies doch wissen, um sagen zu dürfen, einen Begriff Gottes zu haben. Dieses Bedürfnis nun vermögen wir nicht mehr durch eine Hilfe der Erfahrung zu befriedigen, sondern sind dazu auf reine Begriffsbildung angewiesen. Wir sehen uns infolgedessen unter den von unserm Verstand konstruierten Begriffen nach einem solchen um, von dem uns scheint, daß sein Inhalt imstande sei, uns zu erlauben, das Dasein des entsprechenden Gegenstandes als ein unbedingt notwendiges aufzufassen. Als hierzu geeigneter Begriff bietet sich uns alsdann, weil wir keinen besseren entdecken können, der des ens realissimum dar, also eben jener Begriff, dem das ontologische Argument sich anvertraut hat. Auf der Basis dieses Gedankengangs behauptet nunmehr Kant, das kosmologische Argument führe nur durch seine Verbindung mit dem ontologischen Argument zur Erkenntnis Gottes. Darin liegt aber, müssen wir kritisch anmerken, mehr, als in dem Vorausgeschickten enthalten ist. Denn aus diesem ergäbe sich höchstens, daß das kosmologische Argument sich mit jenem Begriff verbinde, den auch das ontologische Argument benutzt. In seinem Endsatz aber behauptet Kant, daß es sich darum auch mit dem ontologischen Beweis -

verfahren verbinde, was etwas wesentlich anderes ist. Kant begründet diesen seinen Endsatz mit dem Gedanken, der Begriff des realsten Wesens könne die vom kosmologischen Beweisgang als solchem gelassene wesentliche Lücke im „Begriff“ Gottes nur auf Grund der Annahme ausfüllen, daß die Natur des realsten Wesens das Dasein dieses Wesens notwendig mache und so jener Bedingung genüge, die gemäß dem reinen kosmologischen Argument von der ersten und obersten Ursache der Welt zu erfüllen sei. Ergänzend fügt Kant hinzu, die Sache würde logisch anders liegen, wenn wir bei der Frage nach der Beschaffenheit des absolut notwendigen Wesens lediglich nach der negativen Bedingung suchten, ohne welche ein Wesen nicht ein absolut notwendiges Dasein haben könnte. Das sei aber im Falle des kosmologischen Argumentes darum nicht durchführbar, weil die zur absoluten Notwendigkeit erfordernte Bedingung „nur in einem einzigen Wesen angetroffen werden kann, welches daher in seinem Begriff alles, was zur absoluten Notwendigkeit erforderlich ist, enthalten müßte und also einen Schluß a priori auf dieselbe möglich macht; d. h. ich müßte auch umgekehrt schließen können: welchem Dinge dieser Begriff der höchsten Realität zukommt, das ist schlechterdings notwendig“ (Krit. ² S. 639).

Betrachten wir, um zu Kants Behauptungen Stellung nehmen zu können, die Sachlage. Durch den Schluß von dem in der Welt gegebenen kontingenten Seienden, allenfalls unserm eigenen Dasein, erkennen wir das Dasein von Seiendem, dessen Existenz nicht entstanden und von jeder äußeren Ursache unabhängig ist. Es ist nun selbstverständlich, daß das durch diese Merkmale begrifflich bestimmte Seiende gleich allem sonstigen Seienden eine bestimmte Wesenheit besitzen muß. Welche Beschaffenheit hat diese? Diese Frage ist zweifellos berechtigt. Durch jenen ersten Schluß wissen wir ja von dieser Beschaffenheit noch gar nichts. Es ist darum verständlich und notwendig, daß wir etwas auch von der Wesenheit desjenigen zu erkennen wünschen, von dem wir zunächst nur das eine wissen, daß sein Dasein ewig und unverursacht ist, und daß von ihm als erster und oberster Ursache alles kontingente Sein abhängt.

Um die Frage zu beantworten, was wir von der Wesenheit des unverursachten und notwendigen Seienden auszusagen vermögen, müssen wir Erfahrungstatsachen und apriorische Erwägungen miteinander verbinden. Dafür ist uns besonders wichtig, Klarheit über das Verhältnis von Sosein und Dasein der wirklichen Gegenstände zu haben. In dieser Hinsicht müssen wir unterscheiden, daß das Dasein für das Sosein entweder zufällig oder notwendig ist. Im

zweiten Fall kann das Sosein niemals nicht existieren, im ersten wohl. Jenes schließt die Daseinsbedingtheit durch eine äußere Ursache ebensosehr aus, wie dieses sie fordert. Somit wissen wir, daß das notwendige Seiende ein Sosein bergen muß, welches eben darum existiert, weil es den und den besonderen Soseinsgehalt hat. Worin dieser nun auch bestehen möge, auf jeden Fall muß er der Soseinsweise, die allem Verursachten und Kontingenten immanent ist, entgegengesetzt, darf von ihr nicht bloß graduell verschieden sein. Bestimmen wir darum an der Hand unserer Erfahrungen die allem kontingenten Seienden gemeinsame Art seines Soseins. Wir finden aber, daß das Sosein alles Kontingenten ein limitiertes, begrenztes Sosein ist. Die Wesenheit des Geistigen ist z. B. eine andere als die des Materiellen, die des Menschen eine andere als die des Tieres, die der Farbe eine andere als die des Tones usw. Verschiedenheit einer Wesenheit von einer anderen ist nun freilich an sich noch nicht gleichbedeutend mit ihrer Endlichkeit. Unter diesen Begriff fällt sie vielmehr erst dadurch, daß sie das nicht leisten kann, was die andere leistet. Hierbei ist im Auge zu behalten, daß eine Wesenheit zu dem, was eine andere Wesenheit leistet, auch dann als vermögend anzusehen ist, wenn sie denselben Erfolg wie diese auf eine andere Weise erreicht, wenn sie z. B. einen Gegenstand schauend erkennt, den ein anderes geistiges Wesen statt dessen diskursiv erfaßt, ferner wenn sie, statt unmittelbar selbst die Leistung auszuführen, jene andere Wesenheit, von der diese Leistung unmittelbar getan wird, zu erschaffen vermag. Ist also eine Wesenheit unfähig, in der ersten oder der zweiten Form die Leistungen der übrigen Wesenheiten ihrerseits zu leisten, so ist ihr Sosein ein endliches oder begrenztes. Ein solches eignet nun allem Kontingenten, von dem wir Erfahrung haben. Wir müssen aber hieraus schließen, daß überhaupt in allem kontingenten Seienden das Sosein von endlicher Natur sei. Denn der Unterschied der Zufälligkeit oder Notwendigkeit des Daseins ist kein irgendwie gradueller, sondern schlechthinniger und absoluter. Ein entsprechender Gegensatz aber unter dem Sosein ist nur der Gegensatz des endlichen und des nicht endlichen (unendlichen) Soseins. Also kommen wir zu dem Satz, daß zwischen Endlichkeit des Soseins und Kontingenz des Daseins eines solchen Soseienden ein wesensmäßiger Zusammenhang bestehe. Damit ist nun die Folgerung logisch unvermeidlich, daß das Sosein jenes Gegenstandes, dessen Dasein wir als ein ewiges und unverursachtes, also als ein nicht kontingentes erkannt haben, nicht endlich sein könne. Da es aber andererseits vorhanden ist, so bleibt nur übrig, von dem Sosein des nicht kontingenten Seienden zu bejahen, daß es ‚unendlich‘ sei, oder

ein *ens realissimum* bilde. Mit diesem Satz sind wir vom kosmologischen Argument aus dort angelangt, wohin dasselbe nach Kant schreiten muß, um ein Beweis vom Dasein ‚Gottes‘ zu sein. Darum müssen wir fragen, ob unser Erkenntnisweg das ontologistische Beweisverfahren einschließe.

Der von uns durchmessene Gedankenweg hätte eine seiner Stationen nur dann im ontologischen Argument, wenn wir ihm den Begriff des realsten Wesens zugrunde legten, dann sagten, ein so beschaffenes Wesen habe notwendig, weil es diese Wesenheit besitze, Dasein und nunmehr aus beidem zusammen folgerten, daß also ein solches Wesen in der Welt existiere, und folglich mit jenem notwendigen Seienden, zu dem uns das kosmologische Argument hinleite, identisch sein müsse. In Wahrheit aber liegen die Grundlagen und die sich darüber erhebenden Stockwerke unserer Erkenntnis Gottes genau umgekehrt. Die Erkenntnis, daß Gott das realste Wesen sei, steht am Ende des Erkenntnisweges, und wir erkennen niemals aus dem Begriff eines alle Wesenheiten in sich enthaltenden Soseins, daß dieses Sosein existiert, sondern wir folgern aus der zugrundegelegten Erkenntnis der Existenz eines notwendigen Seienden einerseits und des Wesenszusammenhanges zwischen Soseinsendlichkeit und Daseinskontingent andererseits, daß das Sosein jenes notwendigen Seienden als ein unendliches angenommen werden müsse. Aus diesem Grunde sagen wir von dem notwendig Seienden in einem Urteil aus, daß sein Sosein unendlich sei. Gewiß steckt darin die Annahme, es müsse zwischen Soseinsunendlichkeit und Daseinsnotwendigkeit ein innerer Zusammenhang bestehen. Aber wir begreifen diesen Zusammenhang nicht, sondern erkennen bloß in der geschilderten aposteriorischen Weise seine Faktizität. Das ist auch der tiefere Grund für die logische Unmöglichkeit des ontologischen Gottesbeweises, Kants Thesen sind deshalb entschieden zurückzuweisen.

§ 7. Zur Frage der Attribute des *Ens a se*.

Was die dem *Ens a se* beigelegten Prädikate oder Attribute betrifft, so ist es naturgemäß nicht ohne Bedeutung, in welcher Reihenfolge dieselben von dem durch das kosmologische Argument erkannten Absoluten ausgesagt werden; denn das ist zum Teil für ihre Begründung entscheidend. Deshalb ist es auch beim Studium der Philosophen und Theologen, die ihre Kraft an dem metaphysischen Gottesproblem gemessen haben, unerläßlich, nicht nur darauf zu achten, welche Attribute überhaupt sie auf Grund von Folgerungen der natürlichen Vernunft dem höchsten Wesen

beigelegt haben, sondern vor allem auch darauf, welche Reihenfolge der Attribute ihnen hierbei als die logisch richtige erschienen ist. An welcher Stelle tritt z. B. bei ihnen der Nachweis auf, daß Gott unendlich ist, daß er nur einer sein kann, daß er die Ursache der Welt im Sinne des Schöpfers bildet, daß er als geistige Persönlichkeit aufgefaßt werden muß usw.? Dieser Nachweis oder Beweis⁶ kann von den einzelnen ferner auf sehr verschiedene Gründe gestützt werden. So bin ich z. B. nicht so vermessen zu behaupten, daß die vorhin von mir gegebene Ableitung der Unendlichkeit des Ens a se die einzig mögliche oder die beste sei. Über die logische Tragkraft der für die verschiedenen Gott zugeschriebenen Attribute versuchten Beweise wird sicher nicht selten die Meinung geteilt sein können. Die für die rationale Begründung der natürlichen Religion entscheidende Frage ist demgegenüber nur die: Welcher Begriff ist so, daß seine Realität streng beweisbar und zugleich sein Inhalt Gott eigentümlich ist? Ich glaube, daß dazu der Begriff eines höchsten Wesens ausreicht, das selbst von nichts abhängt, von dem aber alles übrige, namentlich auch der Mensch, seinen ersten Ausgang genommen hat und beständig abhängt, und das darum auch das letzte Ziel ist, dem sich alles in der Welt unterzuordnen hat. Durch diesen Grundbegriff einerseits, die Welt- und Lebenswirklichkeit andererseits und durch das zwischen dieser Wirklichkeit und dem durch jenen Begriff festgelegten Wesen andererseits anzunehmende Verhältnis bestimmen sich die diesem Wesen beizulegenden Attribute.

Man darf sicherlich nicht a priori behaupten, daß für die sämtlichen Attribute, mit denen Gott in der natürlichen Religion ausgestattet wird, ein strenger philosophischer Beweis erbringbar sei. Wenigstens hat tatsächlich der Glaube des Religiösen an diese Attribute seines Gottes im allgemeinen nicht diesen Ursprung. Ist der Begriff eines höchsten und absoluten Wesens in der Welt und das Bewußtsein unserer schlechthinnigen Abhängigkeit von ihm in der Seele lebendig geworden, dann stattdessen wir auch dieses Wesen, ohne zu dem Zweck lange und tiefe Reflexionen anzustellen, mit Attributen aus, die in erster Linie den Affekten und Trieben entsprechen, welche in uns aus jener Grundvorstellung vom Göttlichen natürlicherweise hervorgehen. Und gerade wegen dieses Ursprungs ist die subjektive Sicherheit, mit der die Menschen an die von ihnen Gott beigelegten Attribute glauben, eine sehr hohe, wie es denn überhaupt für eine Annahme kein festeres Fundament in uns geben kann, als wenn sie mit unserm Bangen und Hoffen, mit unserm

⁶ Über den Unterschied von Aufweis, Nachweis und Beweis vgl. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen I* (1921) S. 546.

Lieben und Hassen, unserm Wünschen und Begehren innerlich verwurzelt ist. Aber dieser zur natürlichen Religion gehörige feste Glaube an bestimmte Attribute des höchsten Wesens ist nicht der Theorie entzogen. Man könnte dies behaupten wollen, indem man diesen Glauben mit den Tatsachen auf eine Stufe stellte und dann wie auf diese so auch auf ihn den Satz anwendete⁷: „Die Tatsache wiegt schwerer als die Theorie, und wo die Theorie der Tatsache widerspricht, hebt diese sie aus den Angeln.“ Gewiß ist es Tatsache, daß der Religiöse an eine Reihe wichtiger Attribute Gottes mit aller Festigkeit glaubt. Aber diese Tatsache ist in Wirklichkeit selbst schon Theorie, nur eine solche, die sich ihrer Herkunft und Gründe nicht klar bewußt ist. Deshalb ist es Aufgabe der wissenschaftlichen Theorie der Religion, jenes tatsächliche Glauben nicht einfach als Tatsache hinzunehmen, um auf diese Tatsache gestützt auch ihrerseits von den betreffenden Attributen Gottes überzeugt zu sein, sondern sich nach der Rechtfertigung dieses Glaubens umzusehen und dadurch die in Frage kommenden Attribute Gottes auch objektiv gewiß zu machen. Insbesondere bedarf es in dieser Hinsicht der Ergründung, was dem natürlichen Glauben an die Attribute der Gottheit in der Seele zugrunde liege, ob bloße Gefühle und Affekte, ob Folgerungserkenntnisse, ob Ahnungen, Analogieschlüsse und Annahmen, ob Wesensschauungen oder sonst was. Es ist im Grunde dieselbe Frage wie die nach dem Fundament des religiösen Gottesbewußtseins überhaupt.

ZWEITES KAPITEL.

URSPRUNGE DER THEORIEN VON EINER NATÜRLICHEN ERKENNTNIS GOTTES DURCH INTUITION UND ERLEBEN.

Für die Beantwortung der religionsphilosophischen Grundfrage nach dem logisch zureichenden Fundament des Glaubens an das Dasein eines mit göttlichen Attributen ausgestatteten Wesens ist die Annahme der rationalen Beweisbarkeit Gottes dann nicht wesentlich, wenn vorausgesetzt werden darf, daß der Mensch außer und vor jenem Wege des folgernden Beweises das Göttliche auf irgendeine Weise intuitiv erfaßt, und daß in diesen Intuitionen die natürliche Religion ihre natürliche Wurzel hat. Alles kommt deshalb darauf an, über dieses Problem, ob dem Menschen auf die eine oder andere Weise eine natürliche Intuition des Gött-

⁷ Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis 1921, S. 96.

lichen zur Verfügung stehe, zur vollen Klarheit zu kommen. Daß unsere Seele auf einem solchen Wege Gott erfasse, wird heute wieder vielfach gelehrt und hat seinen stärksten Rückhalt in einem wieder auflebenden, zum Teil sich mit der Phänomenologie verschwisternden Augustinismus. Um aber diese moderne religionsphilosophische Bewegung richtig würdigen zu können, müssen wir kurz auf ihre historischen Ursprünge zurückgehen.

§ 1. Plato, Aristoteles und die Phänomenologie.

Plato war der erste, der jenes Erkennen des Menschen, das wahrhaft Erkenntnis zu heißen verdient, in einem Schauen des wahren und ursprünglichen Seienden suchte. Er hat mit dieser seiner Lehre bis in unsere Tage hinein ganz ungeheuer nachgewirkt. Als den Gegenstand dieser ‚Intuition‘ sah er die ewige, unwandelbare Ideenwelt, an ihrer Spitze die das Göttliche repräsentierende Idee des Guten an. Diese Idee des Guten verglich er in einer berühmten Stelle des „Staates“ mit der Sonne, weil sie allem Sein seine Ordnung, Form und Erkennbarkeit und allen geistigen Wesen ihre Erkenntnisfähigkeit und ihr tatsächliches Erkennen mitteile. So erschien schon Plato das Göttliche im Bilde als das Licht, das einerseits das Sein beleuchtet und in den Geist die zum geistigen Sehen erforderliche Helle hineinstrahlt, und das anderseits von dem auf diese Weise durch es selbst dazu befähigten Geiste schauend wahrgenommen wird.

Aristoteles dachte über diese Dinge wesentlich nüchterner. Doch gab er den Gedanken selbst, daß der Ursprung der menschlichen Erkenntnis in einem gewissen Licht und Schauen gelegen sei, nicht auf. Aber dieses ‚Licht‘ erscheint bei ihm noch mehr als bei Plato als ein bloßer bildlicher Vergleich zur Charakterisierung jener in unserm Geiste tätigen höchsten Erkenntniskraft, der in Anlehnung an seine Termini die Scholastiker den Namen des intellectus agens gegeben haben. Wichtiger ist, daß Aristoteles uns die Fähigkeit zuschrieb, durch die von dieser geistigen Lichtkraft ausgehende innere ‚Bestrahlung‘ der „Phantasmen“ die diesen Gegebenheiten immanenten allgemeinen Wesenheiten zu erschauen und dadurch die Fundamente unserer folgernden Denkakte zu gewinnen.

Durch diese Annahme, daß das unserm Erkennen gegebene Sein weit reicher und bedeutungsvoller sei als die Summe des uns individuell gegebenen physischen und seelischen Seins, daß nämlich in, an und unter diesen individuellen Gegenständlichkeiten und ihren individuellen Beziehungen auch

allgemeine Wesenheiten, wie z. B. der Sinn der Begriffe Sein, Wirklichkeit, Wahrheit, Potenzialität, Aktualität, Substantialität, Akzidentalität, Wirken, Leiden, Beziehung usw., uns gegeben und von uns in geistigem Schauen erfaßt werden, zog Aristoteles einen scharfen Trennungsstrich zwischen seinem noetischen Intellektualismus und allem Empirismus, Sensualismus und Positivismus. Auf der anderen Seite war die Form, in der Aristoteles die Theorie der Wesensschau verkündete, viel maßvoller und vor allem weit lebenswirklicher, als sie von Plato konzipiert war. Bei ihm werden von unserm Geiste nicht mehr wie bei Plato Wesenheiten geschaut, die von den uns bewußt werdenden empirischen Gegebenheiten getrennt irgendwo für sich sind, und für deren Erschauen durch uns die Sinnesgegebenheiten höchstens Anlaß, aber in keiner Weise Quelle sind. Solche Überspanntheiten eines an sich richtigen Gedankens über Wesen und Ursprung unserer geistigen Erkenntnis vermeidet Aristoteles durchaus und steht so mit festem Fuß auf dem Boden der Wirklichkeit.

Ein Gegensatz zwischen Plato und Aristoteles verdient, weil er so folgenreich geworden, gleich hier hervorgehoben zu werden. Ich meine ihren Gegensatz, wenn sie vom Seienden ($\tauὸ ὄν$) sprechen. Aristoteles denkt bei diesem Ausdruck an das *ens communissimum* d. h. an den abstrakten allgemeinen Seinsbegriff, der von allem in der äußeren und inneren Erfahrung uns Gegebenen, von Substanzen und Akzidentien, von Zeitlichem und Ewigem, wenn auch nicht univoce, aussagbar ist. Plato hingegen meint, wenn er vom Sein spricht, das in vollem und ganzem Sinne Seiende, darum das, was sein Sosein nicht nur in einem gewissen Grade, sondern rein und voll besitzt, was ferner ungeworden, unverursacht, unveränderlich, unvergänglich und so ewig ist; er meint mit einem Wort das $\delta\upsilon\epsilon\iota\omega\varsigma$ $\delta\upsilon$, das, was diesen Namen des ‚Seienden‘ ohne Abzug und Einschränkung verdient.

Die verschiedene Auffassung, die Plato und Aristoteles von der Grundlage unserer Erkenntnis und vom Sinn des Seinsbegriffs hegen, hat einen Gegensatz geschaffen, der sich durch die ganze Entwicklung der Philosophie hindurchzieht und gegenwärtig wieder besonders aktuell ist. Einem modifizierten, von seinem mythischen Beiwerk gereinigten Platonismus huldigt vor allem die moderne Phänomenologie. Es genügt, um den Gegensatz derselben zum Aristotelismus zu kennzeichnen, die folgenden beiden Sätze von dem sich als Phänomenologen bekennenden Max Scheler zu zitieren¹: „Kein Grundsatz ist heute so vollständig widerlegt als der alte Satz: *Nihil est in intellectu, quod non*

¹ Vom Ewigen im Menschen I, Leipzig 1921, S. 540 u. 541.

fuerit in sensu.“ Wenn Scheler dabei nur den Empirismus im Auge hätte, wäre alles eben. Aber er meint auch die aristotelischen Scholastiker, die ja ebenfalls jenes Axiom — wobei nur der Begriff „in sensu“ weit genug zu verstehen ist — anerkennen. Denn diese können nicht seinem Satze beipflichten: Wir wissen heute, daß Gegebenheiten wie Beziehung, Ordnung, Substanzartigkeit, Materialität, Raum, Zeit, Zahl, Mannigfaltigkeit usw. „asensuale Gegebenheiten sind und außerdem Gegebenheiten, die je in ihrer besonderen Artung unabhängig und vor den ‚Empfindungen‘ der Sinne eines Wesens vorhanden sind“.

§ 2. Die alexandrinische Religionsphilosophie.

Bedeuteten die Begriffe von Sonne und Licht für Plato nur erst Sinnbilder des Guten oder Göttlichen, so wird das Licht bei den Neuplatonikern Plotin und Proclus direkt als das metaphysische Wesen des Guten und Ureinen betrachtet. Die neuplatonische Theorie hatte bedeutsame Vorläufer. Von diesen ist an erster Stelle der Jude Philo aus Alexandrien zu nennen, der ungefähr von 20 v. Chr. bis 50 n. Chr. lebte, die Weisheit des Alten Testaments allegorisch auslegte und seine Auslegungen mit Gedanken des Stoizismus und Platonismus verband. Veranlaßt durch die anthropomorphistischen Ausdrücke des Alten Testaments für die Gottheit betonte Philo, daß wir Gott fast nur negative Prädikate geben könnten. Gott ist ihm erhaben nicht nur über Tugend und Wissen, sondern auch über das Selbstgute und das Selbstschöne. Philo erfaßt ihn unter dem Begriff „des Seienden“. Außer Gott existiert die Materie, aus der er die Welt schafft. Seine Reinheit aber verbietet ihm, die Materie durch eigene Hand zu formen. Darum nimmt Philo Vermittler des Schöpfungswerkes an, die er als „unkörperliche Kräfte“, „Ideen“ und „Engel“ bezeichnet. Die höchste dieser Kräfte heißt bei Philo *Logos*. Dieser Logos ist der Ort, in welchem die vorbildlichen Ideen sind. Er ist als solcher der *λόγος ἐνδιάθετος*. Die durch diese Kräfte und nach ihrem Vorbild in der Materie geschaffene Formenwelt ist der *λόγος προφορικός*, ähnlich wie es auch im Menschen in der Gestalt von Gedanke und Wort diesen zweifachen Logos gibt. Der Logos und Gott sind von uns zwar auch durch das begriffliche und folgernde Denken erkennbar. Aber zur unmittelbaren Gewißheit vom Absoluten gelangt unser Geist nur durch ein unmittelbares Gegenwärtighaben Gottes im Zustand der Verzückung. Diese Ekstase (*ἔκστασις*) ist ein Gnadengeschenk Gottes und nicht allen gegeben. Wie in der sichtbaren Welt das Licht das höchste und beste unter allem Seienden ist, so ist auch der Schöpfer dieses Lichtes selbst Licht,

aber intelligibiles Licht (*νοητὸς ἥλιος*). Er strahlt die Kräfte aus, die in der Welt wirksam sind².

Von Philo und den Gnostikern wurde Numenius aus Apamea beeinflusst, der in der zweiten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts lebte. Er unterschied von dem höchsten Gott, den er als Nus auffaßt, als zweiten Gott den nach den Ideen die Welt bildenden Demiurgen und von beiden diese Welt selbst als den dritten Gott³.

§ 3. Die neuplatonische Religionsphilosophie und ihre Einwirkung auf die christliche Spekulation.

Um die Wende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zum dritten begründete Ammonius Sakkas in Alexandrien den Neuplatonismus. Sein Schüler hat ihn an dauerndem Ruhm weit überstrahlt. Es war Plotin aus Lykopolis in Ägypten (204—269), durch den 244 n. Chr. der Neuplatonismus in Rom eine Heimstätte fand. Mit Plato lehrte er von Gott, daß dieser über dem Sein, der Usia stehe, und fügte, darin über Numenius hinausgehend, hinzu, daß Gott auch noch vor der Vernünftigkeit (*ἐπέκεινα τῆς νοήσεως*) zu suchen sei. Überhaupt müßten alle positiven Prädikate von Gott verneint werden. Nur, daß er das schlechthin Eine sei, sei von ihm aussagbar, wobei jedoch die Art seines Einsseins von uns nicht voll begriffen werden könne. In dieser Einheit des Uersten und Höchsten erblickt Plotin den Grund, der es uns verbietet, ihn in seinem Ansich als Nus aufzufassen; denn zum Denken und Erkennen, urteilt er, gehöre wesensnotwendig die Zweiheit von Erkennendem und Erkanntem: *παντὶ νῶ συνέξενικαι τὸ νοητόν*. Darum existiert für Plotin das Eine — und ohne Einheit ist keine Zweiheit möglich — jenseits des Nus und vor ihm. Aber dieses Eine darf auch nicht mit dem Erkenntnisobjekt, dem *νοητόν*, identifiziert werden, weil dieses von dem Erkennenden unabtrennbar ist. Das Eine ist nicht zugleich Alles der Substanz nach. Vielmehr ist alles, was nicht das Eine selbst ist, eine naturnotwendige Abfolge aus ihm als der höchsten Kraft. Die erste Realfolge aus dem Einen ist der Nus, der eben dadurch Nus wird, daß er sich zu seinem Ursprung, dem Einen zurückwendet und es berührt. Im Nus existiert die Ideenwelt, deren Abbild als weitere Folge aus dem Einen die sinnliche Welt ist, eine Folge, die jedoch selbst vermittelt wird

² Daß Philo Gott im eigentlichen und nicht nur im bildlichen Sinne als ‚Licht‘ bezeichnet, siehe Baumecker, Witelö, Münster 1908, S. 362—64. — Im übrigen vgl. über ihn E. d. Zeller, Die Philos. d. Griechen⁴ III, II, 1903, S. 385—467. Paul Deussen, Die Philos. d. Griechen³, Leipzig 1921, S. 466—80. ³ Über ihn E. d. Zeller a. a. O. S. 234—41.

durch die aus dem Nus hervorgehende, ihn nachbildende Seele. Die äußerste unter allen Abfolgen des Einen ist die sinnliche Materie, das in sich völlig unbestimmte Substrat der die Ideen nachbildenden Erzeugnisse der Seele. Ihr steht übrigens nach Plotin als ihr Vorbild in der Ideenwelt des Nus die ideelle Materie gegenüber. Zur Veranschaulichung seiner dynamischen (nicht substantzialen) Emanationstheorie bedient Plotin sich des uns durch seine Vorgänger schon bekannten Bildes des Lichtes. Das Verhältnis des Einen oder Guten zum Nus und zur obersten Seele ist das gleiche wie das des Lichtes zur Sonne und dieser wieder zum Monde. Das Eine ist die eigentliche Lichtquelle. Der diese unmittelbar umgebende Lichtkreis ist der Nus, der wieder diesen umfassende Lichtkreis ist die Weltseele, und die Sinnenwelt schließlich ist nur noch entlehnter Schein, leuchtet aber selbst nicht mehr. Diese Gedanken bedeuteten für Plotin mehr als einen bloßen Vergleich⁴.

Lehrreicher noch für die Gegenwart ist ein Blick auf die Erkenntnistheorie Plotins⁵. Während Aristoteles in der sinnlichen Wahrnehmung und Beobachtung eine Quelle unserer Erkenntnis des Seienden erblickt, und die peripatetische Scholastik dementsprechend von diesem empirischen Seienden den allgemeinen Seinsbegriff abstrahiert, um ihn dann durch Analogie mittels kausaler Folgerungen auf Gott zu übertragen, kann davon naturgemäß bei dem Platoniker Plotin keine Rede sein. Ihm zeigt die Wahrnehmung nur äußere unvollkommene Abbilder des wahrenhaften Seins und vermittelt nur Glaube und Meinung. Einen wirklichen Erkenntniswert besitzt dagegen für Plotin das begriffliche und folgernde Denken. Dieses Denken ist auf das Seiende — wobei Plotin an das „wahrhaft Seiende“ (*ἄντως ὄν*) im Sinne Platons denkt — gerichtet und gibt uns ein Wissen von den Ideen und den gattungsmäßigen Wesenheiten des Seins. Es verknüpft diese Begriffe miteinander und löst Verknüpfungen auf. Eine Vorstufe dieses realen Wissens ist das formale Denken der Logik. Dem begrifflichen und folgernden Denken liegt ein höheres unmittelbares

⁴ Vgl. Baumecker, Witelö, S. 367 f. — Z. B. sagt Plotin, daß, wenn die Seele in der Ekstase mit Gott eins geworden ist, sie nicht nur sich selbst überschüttet von der Fülle des intelligibeln Lichtes schaut, sondern auch „das reine, von aller Schwere freie, sublimen Licht selbst“ erblickt. Enn. VI 9, 9. Creuzer u. Moser², Paris 1855, S. 538 a 14—18.

⁵ Über Plotin siehe Ed. Zeller, a. a. O. S. 520—687. Das erkenntnistheoretisch Wichtige S. 662—72. Vgl. auch Fritz Heinemann, Plotin, Leipzig 1921, S. 300 ff. Paul Deußen, a. a. O. S. 484—504 (eingehender Vergleich mit den Lehren Platons). Ferd. L. R. Sassen, De theoria cognitionis Plotini, Sittard 1916 (Diss. aus Freiburg i. d. Schw.).

Veröffentl. des Kath. Inst. f. Phil., I, 3. Geyser: Augustin.

Wissen unsers Nus vom Übersinnlichen zugrunde. Im ewigen Nus schaut unser Nus, mit ihm eins werdend, die übersinnlichen Wesenheiten. Zu diesem Schauen ist der Nus fähig, weil er in sich selbst, ähnlich wie auch das Auge in sich selbst Licht hat, Licht besitzt⁶. Aber der Höhepunkt und das letzte Ziel unsers Geistes und der Philosophie liegt noch darüber hinaus. Es wird erreicht in der durch Zurückziehung des Geistes von allem Äußeren und Einkehr in sich selbst vorzubereitenden mystischen Ekstase, in der die Seele mit Gott eins, ja Gott selbst wird. Das Denken kann sich zu dieser Höhenlage nicht erheben, weil es Bewegung, Gott aber das völlig Unbewegte ist. Diese Einheit mit Gott ist auch kein Schauen, weil zu einem solchen Zweiheit von Schauendem und Geschautem gehört. Sie ist Entrückung des Geistes aus sich selbst, Vereinfachung und Berührung, bei der Gott und die Seele so eins werden wie die Zentren zweier übereinander gelagerter Kreise⁷. Die Ekstase ermöglicht darum auch nicht eine Beschreibung Gottes; denn 1. hat Gott überhaupt kein Was: *ὁ γὰρ ἔνι οὐδὲ τὸ οἶον, ὅτι μὴδὲ τὸ τί* (Enn. V 5, 6), und 2. fehlt in jenem Zustande das Bewußtsein. Vom „Bewußtsein“ hat Plotin überhaupt eine eigenartige Auffassung. Er betrachtet dasselbe als zur sinnlichen Seite der Seele, der *αἰσθησις*, gehörig, und behauptet darum, daß es für das geistige Leben nicht notwendig sei, ja daß es gerade in der höchsten oder reinen Geistestätigkeit fehlen müsse⁸. Im Zustand der mystischen Ekstase ist so in der Seele „keine Bewegung, kein Leben, kein Gedanke, kein Bewußtsein; sie ist nicht mehr Seele und nicht mehr Selbst, sondern reine, bewegungslose Ruhe in Gott“ (Zeller S. 671). Ähnlich Heinemann: „Die in den Geist versetzte und mit ihm identische Seele schaut auf das Eine; die Augen schließend tauscht sie gleichsam einen anderen Blick ein, erfaßt durch einen intuitiven Akt das über jenem Liegende und blickt mit dem Teil des Intellekts, der nicht Geist, sondern liebender Intellekt ist . . . Es existiert jetzt weder Begriff noch Denken“ (S. 296).

Von dieser plotinischen Religionsphilosophie ist, um dies hier zur Beleuchtung der Sache kurz einzuschieben, die phänomenologische Religionsphilosophie Schellers unfraglich in wichtigen

⁶ Enn. V 5, 7. Dazu Sassen, a. a. O. S. 171: Explicato sic tanto momento, quod theoria illuminationis habet in doctrina plotiniana, eo magis deplorandum esse notamus, quod auctores de ista doctrina agentes, sicut Zeller, Simón, Drews, omnino eam neglexerint.

⁷ *κἀκεῖνον γενόμενος ἐν ἑστίν ὥσπερ κέντρον κέντρον συνάψας*. Enn. VI 9, 10.

⁸ So ist ja — heißt es z. B. Enn. I 4, 9 — auch wer nicht wahrnimmt, daß er gesund ist, um nichts weniger gesund, und wer nicht wahrnimmt, daß er schön ist, gleichwohl schön. Zum Denken sind ferner Vorstellungsbilder nicht nötig (I 4, 10).

Punkten wesensverschieden. Um so bemerkenswerter sind dennoch gewisse Parallelen. Vor allem teilt Scheler mit Plotin die Degradierung der Sinneswahrnehmung als Erkenntnisquelle. Empfindung und Sinnesorganisation — schreibt er⁹ — „haben ausschließlich die Bedeutung eines Zeichen- und Signalsystems für die lebensförderlichen Reaktionen des Organismus auf die Umwelt. Eine echte Erkenntnisfunktion kommt ihnen überhaupt nicht zu.“ Wie Plotin unterscheidet ferner Scheler in uns das folgernde und das unmittelbar schauende Erkennen, läßt beides ein Organ der Wahrheit sein, stellt aber das zweite Erkennen über das erste und nimmt ein unmittelbares Erfassen des Göttlichen durch dasselbe an. Schließlich treffen wir auch bei Scheler den Gedanken an, daß die Liebe dem Denken und Erkennen nicht nachfolge, sondern ihm vorausgehe und höher als dasselbe stehe. Das Studium der Wesensverhältnisse der Akte des menschlichen Geistes beweist — so behauptet Scheler —, „daß die ursprünglichste Wurzel alles ‚Geistes‘, sowohl des erkennenden und wollenden Geistes in Gott wie im Menschen vielmehr die Liebe ist“ (a. a. O. S. 484). Freilich wird man dagegen sofort die Frage aufwerfen, wie es denn möglich sein könne, etwas zu lieben, ohne von dem Objekt der Liebe zuvor irgendeine Kenntnis zu haben. Die Liebe als solche kann sich zur Kenntnis eines Gegenstandes gesellen, gibt aber durch sich selbst nicht diese Kenntnis; denn das widerspricht dem Wesen des Liebesaktes als solchen. Bei Plotin ist diese Schwierigkeit vermieden.

Ein anderer Schüler des Ammonius und darum ebenfalls dem alexandrinischen Zweig des Neuplatonismus angehörig war der Philosoph und Philologe Longinus (213—273). Er unterschied sich von Plotin darin, daß er die Ideen vom Nus trennte und konsequent den letzteren wahrscheinlich mit Gott identifizierte. Plotins einflußreichster Schüler war Porphyrius (232—304), von dem seine Werke gesammelt, geordnet und herausgegeben wurden. Porphyr erstreckte seine Forschungen zugleich auch auf Plato und Aristoteles und schrieb eine Abhandlung, die nachweisen sollte, daß die Plotinische, Platonische und Aristotelische Theorie im wesentlichen eine und dieselbe seien. Außer Kommentaren zum Timaeus und Sophistes Platos und zu den Kategorien und der Schrift De interpretatione des Aristoteles veröffentlichte er die für die Problem-entwicklung der scholastischen Philosophie sehr wichtig gewordene „Einführung in die Kategorienlehre des Aristoteles“, in der er die Lehre von den Prädikabilien oder den *quinque voces* vortrug.

⁹ Vom Ewigen im Menschen I S. 540.

Ein Schüler Porphyrs war der Syrer Jamblichus (gest. 313). Er verpflanzte den Neuplatonismus nach Syrien und suchte in ihm vor allem eine religionsphilosophische Begründung des Polytheismus. Pythagoreische Zahlenspekulationen mußten ihm dienen, um das von ihm ausgedachte ungeheure Reich der Götter zu ordnen. Die Dreizahl und die Siebenzahl spielten dabei eine besondere Rolle. Vor das Eine und Gute Plotins setzte er noch das vollkommen unbenennbare und unbestimmbare Ureine. Ein gewisses wissenschaftliches Verdienst erwarb sich Jamblich dadurch, daß er für die Erforschung der platonischen Schriften eine bestimmte exegetische Methode festlegte. Dem syrischen Neuplatonismus gehörten an u. a. der Kaiser Julianus Apostata (gest. 363) und die Philosophin Hypatia (ermordet 415), deren Schüler der später Christ gewordene und zum Bischof von Ptolemais designierte Synesius (370—430) war. Auch der etwas jüngere Bischof Nemesius von Emesa in Phönizien verband in seinem Werke christliche und neuplatonische Ideen.

Eine dritte Richtung des Neuplatonismus entstand in Athen, wo auch die ganze Schule durch das Edikt Kaiser Justinians (529) ihr offizielles Ende fand. Der Hauptvertreter dieser Richtung war Proclus (410—85)¹⁰. Sein Verdienst war es, die neuplatonischen Theorien in seiner „Theologischen Elementarlehre“ (der *στοιχείωσις θεολογική*) — das Werk wurde 1268 von Wilhelm von Mörbeke ins Lateinische übertragen — in eine scholastisch-systematische Form zu gießen. Charakteristisch für sein System ist der Gedanke, daß alle Entwicklung auf einem dreistufigen Prozeß des Bleibens in der Ursache (*μονή*), des Ausganges von der Ursache (*πρόοδος*) und der Zurückwendung zur Ursache (*ἐπιστροφή*) beruht. Dieser Prozeß wiederholt sich öfters und führt zu immer größerer Teilung und Unvollkommenheit. Das an der Spitze stehende Urwesen ist das Eine, das Urgute und die Urursache, wird aber durch alle diese Namen nur inadäquat benannt. Es ist in Wahrheit unfassbar und unbenennbar. Aus ihm gehen eine Vielheit von Einheiten hervor, welche die obersten Götter sind und die Ursache der Welt bilden. Ihnen entspringen die drei Stufen der intelligibeln, intelligibel-intellektuellen und intellektuellen Wesen, oder des Seins, des Lebens und des Denkens. Das Denken entwickelt sich in den drei Stufen der Intelligenzen, der Seelen und der Körper. Die Intelligenz steht also unter dem Sein; sie ist durch Teilnahme an ihm, dadurch nämlich, daß sie von ihm erfüllt ist.

Die große Bedeutung des Proclus für die Entwicklung der Reli-

¹⁰ Vgl. über ihn E. d. Zeller, a. a. O. S. 834—90. Ferner C. I. Baumecker, Witelo, an zahlreichen Stellen.

gionsphilosophie liegt darin, daß seine „Theologische Elementarlehre“ die Quelle für mehrere Schriften gewesen ist, die, ohne daß man ihren neuplatonischen Charakter gleich erkannt gehabt hätte, lange Zeit hindurch in der Scholastik eine große Autorität genossen. Das gilt zunächst für eine Reihe religions-philosophischer Schriften — unter denen die Schriften *De divinis nominibus* und *De theologia mystica* die wichtigsten waren —, die in dem angeblichen Schüler des Apostels Paulus und erstem Bischof von Athen *Dionysius Areopagita* ihren Urheber haben sollten und von Johannes Eriugena (810—77) aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen wurden¹¹. Ähnliches ist zu sagen von dem im neunten Jahrh. in arabischer Sprache entstandenen, von Gerhard von Cremona ins Lateinische übertragenen (um 1180), fälschlich Aristoteles zugeschriebenen *Liber de causis*¹². Dieses Buch vereinfacht das neuplatonische System insofern, als es das Seiende nicht mehr unter Gott stellt, sondern Gott selbst für das Seiende erklärt. Dabei versteht es aber diesen Begriff nicht im peripatetischen Sinne des von der Erfahrung abstrahierten Seins, sondern im platonischen Sinn des „wahrhaft und eigentlich Seienden“. Im übrigen hält der *Liber de causis* fest an der Stufenfolge Gott, Intelligenzen, Seele, physisches Sein.

Die Schriften des Dionysius sind von einem unbekannten Autor wahrscheinlich gegen Ende des fünften Jahrhunderts in Syrien verfaßt worden. Sie wurden 532 zu Konstantinopel in einem Religionsgespräch zwischen den Severianern und dem katholischen Metropolit Hypatius von ersteren als Zeuge angerufen, von letzterem aber als unecht zurückgewiesen. Dennoch erlangten sie bald, namentlich auch infolge des von dem Abt Maximus Confessor (580—662) zu ihnen verfaßten Kommentars, eine große Autorität in der katholischen Kirche¹³. Sie sind dadurch zu einer Hauptquelle der neuplatonischen Elemente in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik geworden.

Dionysius ist von besonderer Wichtigkeit für die nachfolgende

¹¹ Hugo Koch, *Pseudodionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900.

¹² Otto Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift „Über das reine Gute“*, bekannt unter dem Namen *Liber de causis*, Freiburg i. B. 1882. — Schon Thomas von Aquin wies in einem Kommentar zu diesem Buche nach, daß es ein dürftiges Exzerpt aus der *στοιχείωσις* des Proclus sei, die ihm, Thomas, selbst in lateinischer Übersetzung bekannt war.

¹³ Der Autor hat sich bemüht, alles Nichtchristliche aus den Lehren des Proclus auszuschneiden. Darum urteilt De Wulf: „Malgré les larges emprunts qu'il fait aux néo-platoniciens, l'inspiration chrétienne du pseudo-Denys n'est pas douteuse; le mysticisme qu'il développe est un mysticisme catholique et orthodoxe.“ *Histoire de la philos. médiévale*, Louvain 1900, S. 144 f.

Religionsphilosophie geworden durch seine Unterscheidung einer bejahenden (*θεολ. καταφατική*) und einer verneinenden Theologie (*ἀποφατική*). Jene steigt herunter von Gott als dem Allnamigen zu dem Endlichen, diese kehrt vom Endlichen mit Hilfe der Verneinungen zu Gott zurück. An der Spitze der Benennungen Gottes steht der Name des Guten und Einen. Stufenweise und sich im Umfang immer mehr verengernd, an Wert aber steigernd ergibt sich aus dem Guten und dem Urlicht als der ersten Ursache das Seiende, das Leben, das intellektuelle Licht der geistigen Wesen. Die Scholastik hat hierher ihr Axiom entnommen, daß etwas um so vollkommener sei, je geringer seine Vielheit sei und je näher es der Einheit stehe¹⁴. Das vom Einen ausgegangene Viele strebt auch wieder zum Einen zurück. Dementsprechend muß auch die Theologie vom Endlichen wieder zurückkehren zu Gott. Sie kann aber alle aus dem Endlichen geschöpften Begriffe von Gott nur verneinen. Auch wenn wir Gott den ehrwürdigsten unserer Namen, den des Guten geben, ist dies doch noch kein Name, der auf ihn so, wie er an sich ist, paßt. Gott ist über alle Intelligenzen, alle Begriffe, alle Namen als der Namenlose, Unbegreifliche, Überseiende und Überwesentliche erhaben. Erst wenn wir in dieses über dem Geist gelegene Dunkel, in diese „über-lichthafte Finsternis“ der Heimlichkeit Gottes eingetreten sind, kein Wort und keinen Namen mehr für ihn haben, erfassen wir in dieser mystischen Unwissenheit Gott in seinem Ansich. Das Ende unserer mystischen Erhebung ist darum die „Vergottung“, die *θεώσις*. Erwähnt sei nebenbei, daß auf Dionys die kirchliche Auffassung der Engel als rein immaterieller Intelligenzen zurückgeht¹⁵, wie er denn auch der Urheber der dreistufigen Einteilung der Engelwelt in neun Chöre ist.

Die größte Bedeutung des Neuplatonismus für das christliche Denken in Theologie und Philosophie ist jedoch die gewesen, daß er der Mutterboden gewesen ist, aus dem der große Augustinus einen guten Teil seiner spekulativen Ideen geschöpft hat. Gewiß hat Augustin die neuplatonischen Anschauungen nicht blind und sklavisch übernommen. Sie sind durch seinen Geist wie durch ein Reinigungsbecken hindurchgegangen und sind darin zugleich mit Ideen christlicher Herkunft zu einer neuen Gesamtanschauung vom Verhältnis der Welt und unserer Vernunft zu Gott vereinigt worden. Die Grundgedanken dieser Spekulationen Augustins haben auf das

¹⁴ Vgl. Cl. Baumecker, Witelò, S. 347 ff.

¹⁵ Baumecker, a. a. O. S. 530 ff. — Über den Einfluß der neuplatonischen Denkrichtung auf die Scholastik und Mystik vgl. Mart. Grabmann, Neuaufgefundene latein. Werke deutscher Mystiker, München 1922 (Bayr. Akad. d. Wissensch.), S. 63 f.

abendländische Denken einen Einfluß ausgeübt, der gar nicht überschätzt werden kann. Sie entfalten gerade in unseren Tagen auf religionsphilosophischem Gebiete eine in ihrer Tragweite noch unübersehbare neue Werkkraft. Um so notwendiger ist es, sich mit den in Frage kommenden Ideen Augustins eingehend und genau vertraut zu machen. Es darf nämlich von vornherein kein Zweifel daran gelassen werden, daß die Folgen der modernen augustini-schen Bewegung sehr wesentlich von dem richtigen Ver-ständnis der Theorien Augustins abhängig sind. Dieses richtige Verständnis erscheint mir aber durch gewisse neuere Auslegungen Augustins und gewisse Auswirkungen der Rückkehr zum Augustinismus nicht wenig bedroht.

DRITTES KAPITEL.

AUGUSTINS LEHRE VON DER ART DER NATÜRLICHEN GOTTESERKENNTNIS.

§ 1. Vorbemerkungen.

Die Frage, welche Auffassung Augustin von der natürlichen Erkenntnis Gottes durch den Menschen hat, ist nicht leicht mit voller Klarheit und Sicherheit zu beantworten. Sonst wäre der unter den Auslegern in früherer und jetziger Zeit tatsächlich bestehende Gegensatz in dieser Frage nicht möglich. Die Ursachen dieser Schwierigkeit liegen, abgesehen davon, daß Augustin eine lange, von Schwankungen nicht freie geistige Entwicklung durchgemacht hat, vor allem, wie mich dünkt, in drei Umständen. Erstens wird das Verständnis der Schriften Augustins gestört durch den Mangel einer scharf definierten und konsequent festgehaltenen philosophischen Terminologie. Auch dem rhetorischen Triebe in seiner Anlage hat Augustin noch außerdem manche Konzessionen gemacht. Zweitens ist das Denken Augustins ein wunderbares In-einanderspiel von Rationalität und Emotionalität, von intellectus und cor, Verstand und Gemüt. Nicht nur lösen bei ihm die Erkenntnisse mit mechanischem Zuge die affektvollste Willenshingabe an das Erkannte aus, sondern auch umgekehrt sichern nicht selten Affekt und Wille einem Gedanken überzeugte Gewißheit, dem das nüchtern prüfende Urteilen und Schließen sie noch nicht oder überhaupt nicht verleihen könnte. Die aus diesem zweiten Moment erwachsende Schwierigkeit des Verständnisses Augustins wird drittens dadurch gesteigert, daß Augustin als eine durchaus einheitliche geistige Persönlichkeit sich oft genug nicht sonderlich

darum bemüht zeigt, zwischen dem Erkennen durch den Glauben und dem Erkennen durch die natürliche Vernunft scharf zu unterscheiden. Mitunter kann man sogar darüber im Zweifel sein, ob er von der diesseitigen oder der jenseitigen Erkenntnis Gottes spricht. Wir werden infolgedessen am sichersten gehen, wenn wir Augustins Auffassung unserer Erkenntnis Gottes am Leitfaden seiner philosophischen Entwicklung studieren. Über diese hat uns nun Augustinus selbst in seinen tiefsinnigen, wundervollen, weit mehr als die Hälfte seiner Lebensjahre schildernden „Bekanntnissen“ unterrichtet. Ich unternehme es darum zu versuchen, aus dem reichen Inhalt dieser Schrift das Problem von Augustins Auffassung unserer Gotteserkenntnis zu lösen. Ich halte mich dabei unabhängig von jedem Kommentar zu dieser Schrift und jeder über Augustin verfaßten Arbeit, um mir ein vollkommen selbstständiges, durch keinerlei Beeinflussung getrübtetes oder auch nur bestimmtes Urteil über Augustins Lehre zu bilden¹.

§ 2. Verhältnis der Gottesbeweise zur Persönlichkeit Augustins.

Augustin wurde in einem Hause geboren, in dem, mit Ausnahme des Vaters, der erst nach vielen Jahren, kurz vor seinem Tode, übertrat, alle rechtgläubig waren (Conf. I, 11). Insbesondere war seine Mutter eine überzeugte und eifrige Katholikin. Sie lehrte ihn das Zeichen des Kreuzes und machte ihn als Kind mit Christus und den Heilslehren der Kirche bekannt. Augustin sah, wie seine Umgebung zu Gott betete, und nahm davon den Gottesgedanken für immer in sich auf. „Doch wir trafen auch Menschen, Herr, die zu dir beteten. Und wir lernten von ihnen dich ahnen, so wie wir damals dich ahnen konnten, daß du wohl ein gar Großes müßtest sein, der du, auch ohne unsern Sinnen zu erscheinen, uns hören

¹ Im übrigen vgl. man unter anderm Matth. Baumgartner, Augustinus (in der von E. v. Aster herausgegebenen Sammlung „Große Denker“ I, Leipzig 1911). v. Hertling, Augustin, Mainz 1911. M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott, Köln 1916. Joh. Hessen, Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustin, Münster 1916. Portalié, St. Augustin, im Dictionnaire de théol. cath., Paris 1903. J. Storz, Die Philos. des hl. Augustinus, Freiburg i. B. 1882. Charles Boyer, L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin, Paris 1921 (versucht, die Augustinische Theorie der Begriffserkenntnis der thomistischen zu nähern). Guido Mancini, La psicologia di S. Agostino e i suoi elementi neo-platonici, Napoli 1919. Bern. Kälin O. S. B., Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus (Diss. aus Freiburg i. d. Schw.), Sarnen 1920. Ferner die beiden Dissertationen aus Freiburg i. B. von Maria Offenberger, Die scientia bei Augustinus (1919) und Ant. Graß, Das schauende Erkennen bei Augustinus (1922). Weitere Literatur bei Kälin.

und uns helfen könntest. So begann ich denn schon als Knabe zu dir zu flehen“². Es war nicht sowohl der Gott der natürlichen Religion als vielmehr des katholischen Glaubens, den Augustin mit der Muttermilch in sich aufnahm. „Als Knabe schon hatte ich gehört vom ewigen Leben, uns versprochen durch die Erniedrigung unseres Herrn und Gottes, der herabgestiegen kam zu unsrer Hofart“ (I, 11). Als darum Augustinus einst als ein noch kleiner Knabe durch ein heftiges Magenübel an den Rand des Todes gebracht wurde, erflehte er von seiner Mutter mit aller Inbrunst seiner Seele und allem Glauben die Taufe Christi. Da er aber bald wieder genas, erfüllte die Mutter seine Bitte nicht (ebd.). Auf diese Weise hatte im Knaben Augustin die Überzeugung von Gottes Dasein und eine Ahnung des Gottes, wie er sich dem christlichen Glauben darstellt, Wurzel gefaßt, ohne daß er durch Gründe und gegen widerstrebende Zweifel dazu hätte gebracht werden müssen. Und diese Überzeugung ist auch in Augustin nie ins Wanken geraten. „Hatten doch die Streitlust und die tückisch spitzen Fragen unserer Philosophen, die in so vielem, was ich las, sich widersprachen, mir das eine nicht entwinden können, daß ich glaubte, daß du bist, da ich doch nicht wußte, was du seiest, und daß ich glaubte, daß die Lenkung aller Erdendinge in deinen Händen ruht. Wohl war mein Glaube daran heute stärker, morgen schwächer, immer aber habe ich daran geglaubt, daß du bist und daß du unsre Sache führst, wußte ich auch nicht, was von deiner Substanz zu halten sei“ (VI, 5).

Die Lektüre von Ciceros Hortensius, auf den Augustin in seinem neunzehnten Lebensjahr gestoßen war, ließ das in ihm schlummernde, ihm angeborene heiße Verlangen nach philosophischer Wahrheitserkenntnis zu lodernder Flamme emporschlagen (III, 4)³. Aber so wenig sah Augustin in Beweisen für das Dasein Gottes, als zweifelte er noch daran, einen Gegenstand dieses Strebens, daß nur eines seine Begeisterung für dieses Buch abkühlte: „daß ich den Namen Christi in jenem Buche nicht fand. Denn mit deiner erbarmenden Gnade, Herr, hatte ich diesen Namen . . . mit der Mutter-

² Conf. I Kap. 9. Die Übersetzung hier wie im folgenden nach Herm. Hefele, Jena 1921. Gemeint sind ferner immer, wenn nicht ausdrücklich eine andere Schrift Augustins angegeben wird, die Confessiones. Die Angaben nach Büchern und Kapiteln. Der Text nach der Migne-Ausgabe, Paris 1841, 1. Band.

³ Wie schon der Knabe Augustin nach Wahrheit verlangte, zeigt unter anderm die Stelle: „Klein und kindlich waren meine Gedanken, und kleine Dinge waren ihr Gegenstand, und doch entzückte mich ihre Wahrheit. Ich ließ mich nicht täuschen, hatte ein gutes Gedächtnis und hatte wohl zu sprechen gelernt“ (I, 20). — Ist es da zu verwundern, daß der Wahrheitsbegriff eine solche Rolle in der Weltanschauung Augustins spielt? Vgl. auch III, 6.

milch fromm in mein kindlich schwaches Herz genommen und tief drin hielt ich ihn fest, und was nicht dieses Namens war, und mochte es noch so weise sein und schön und wahr, das vermochte nicht mich ganz zu fesseln“ (ebd.; vgl. auch V, 14). Die Vorstellung, die Augustin sich von Christus machte, war freilich vor seiner Bekehrung außerordentlich schief (VII, 19).

Ein Mann, dem der Glaube an Gott so ursprünglich und natürlich war wie Augustin, konnte nie ein Bedürfnis nach einer eigentlichen „Demonstration des Daseins Gottes“ als etwas empfinden, ohne das er von Gott keine Gewißheit haben könnte. Er hatte diese Gewißheit von Kindheit an. Unmerklich hatte er sie von seiner Umgebung bekommen. Darum gab es für einen Geist von seiner Art nur die eine Frage: „Was also ist mein Gott?“ (I, 4). Wie oder als was habe ich mir Gott vorzustellen? Im übrigen konnte es sich ihm höchstens noch darum handeln, sich über die Art und Weise unsers Wissens von Gott klar, d. h. sich des zu Gott führenden Weges bewußt zu werden (VI, 5). Wer immer nun aus solchem Gesichtswinkel an die Frage Gottes herantritt, der sieht Zusammenhänge mit Gott, die allerdings selbstverständlich sind, wenn man Gott schon annimmt, die aber dann nicht evident sind, wenn sie erst die Erkenntnis Gottes schaffen und begründen sollen. Dies müssen wir im Auge behalten, wenn wir kritisch die Frage prüfen wollen, ob Augustins Beweise für Gottes Dasein auch den letzten logischen Bedingungen an strenger Exaktheit genügen, oder ob sie, für unsere Zeit wenigstens, einer Ergänzung und Vertiefung bedürftig sind.

Nicht nur gehört zur Lebensentwicklung Augustins kein Übergang aus einem Zustand des Unglaubens, daß Gott sei, zu einem solchen des Glaubens an Gott, sondern strenggenommen auch nicht einmal die Erhebung von einer zunächst rein natürlichen Erkenntnis Gottes zu der Hingabe an den Offenbarungsgott durch den übernatürlichen Glauben. Von Anfang an lebte vielmehr, wie schon gezeigt, etwas von solchem Glauben in Augustin. „Damals also“ — nämlich als ich noch ein kleiner Knabe war, berichtet Augustin von sich (I, 11) — „war ich schon gläubig, wie auch meine Mutter und das ganze Haus, der Vater allein ausgenommen. Doch stärker als sein Beispiel war das sorgende Recht der mütterlichen Liebe, und selbst ungläubig hinderte er mich nicht, an Christum zu glauben.“ So machte denn auch die Forderung, an Gott und die von ihm offenbarten Lehren zu glauben, Augustin keinerlei besondere Schwierigkeit. In Mailand vor seiner Bekehrung steckte Augustin noch stark in den Schlingen der Zweifelsucht. Da wollte er alles so sicher wissen, wie daß drei und sieben zehn sind. Dazu bemerkt

er in den Konfessionen: „Und ich hätte doch gesunden können, hätte ich nur geglaubt; die Schärfe meines Geistes wäre so gereinigt worden und nach deiner Wahrheit hingewandt, die immer bleibt und nie sich irrt“ (VI, 4). Er sah, daß die katholische Kirche „viel bescheidener und ehrlicher“ sei als der Manichäismus, „wenn sie befehle, daß man glauben müsse, was nicht bewiesen werden könne, vielleicht gar nicht bewiesen werden könne, vielleicht auch bewiesen werden könne, aber nicht jedem“. Diesem Befehl zu entsprechen, sei nichts Ungereimtes, da ja doch ein jeder unzählig viele Dinge glaube, die er selber nie wahrgenommen habe, z. B. daß man von seinen Eltern, die einen dies versichern, geboren sei. „So hast du mich gelehrt, daß nicht wider die ein Schuldig zu rufen sei, die deinen heiligen Büchern glauben . . ., sondern wider die, die nicht daran glauben, und daß ich auf die nicht hören dürfe, die etwa mir sagen: Woher denn weißt du, daß diese Bücher vom Geist des einen wahren und wahrhaftigen Gottes der Menschenwelt gegeben sind? Denn dies gerade und vor allem ist zu glauben“ (VI, 5). Der Glaube an Gott und die von ihm geoffenbarten, in der Hl. Schrift ausgesprochenen und durch die Kirche verkündeten Wahrheiten hat also nach Augustin wohl den guten Willen der Hingabe an Gott, aber nicht auch einen vorherigen strengen wissenschaftlichen Beweis des Daseins Gottes und der Glaubwürdigkeit der hl. Schriften zur logischen und psychologischen Voraussetzung. Jedoch ist sich Augustin dessen wohl bewußt, daß man an Gott nicht glauben könne, wenn man nicht vorher von ihm wisse. So fleht er: „Laß mich, Herr, wissen und verstehen, ob dich anrufen das Erste sei oder dich preisen, von dir wissen (*scire te*) das Erste sei oder dich anrufen? Doch wer riefe dich an, ohne von dir zu wissen? Wer zu dir riefe, ohne von dir zu wissen, der könnte ja unwissend anderes anrufen statt deiner“⁴. Die Lösung der Schwierigkeit ist, daß Gottes Gnade den Glauben an ihn im Herzen hervorruft: „Ich will dich suchen, Herr, rufend zu dir und will zu dir rufen glaubend an dich; denn du bist uns verkündigt worden. Es ruft zu dir, o Herr, mein Glaube, den du mir verliehen, den du mir eingegossen hast durch die Menschwerdung deines Sohnes, durch das Amt deines Predigers“ (I, 1).

Es wäre verkehrt, wollte man nach dem soeben Gesagten annehmen, Augustin kenne nur die Weise, von Gott zu wissen, daß man von ihm lese oder höre und dann, durch seine Gnade getroffen und erhoben, an ihn glaube. Augustin kennt vielmehr auch ein natürliches Erkennen und Wissen des Menschen von Gott. Hierbei läßt sich eine zweifache Art unterscheiden, wie Augustinus dieses

⁴ Vgl. ähnlich De Trin. VIII n. 6

Erkennen auffaßt. Das eine ist mehr ein mittelbares, auf Folgerungen beruhendes, das andere ein unmittelbares, als Schauen gedachtes. Doch sei dies nur vorläufig gesagt; denn es wird sich herausstellen, daß es sich nicht um wirklich zwei Wege der Gotteserkenntnis handelt. Was den ersten Weg betrifft, so finden sich bei Augustin wenigstens Ansätze zur Entwicklung des kosmologischen Kausalschlusses⁵. „Woher kommt, Herr, das Kind, wenn nicht von dir? Oder wird es jemanden geben, Künstler, sich selbst zu schaffen? (An quisquam se faciendi erit artifex?) Oder rieselt anderswo ein Quell, aus dem Sein und Leben in uns flösse, als aus deiner Schöpferkraft, du Gott, der du keinen Unterschied kennst zwischen Sein und Leben, weil höchstes Sein und höchstes Leben eins ist in dir!“ (I, 6; vgl. X, 6). Aber freilich, der spezifisch augustinische Gottesbeweis ist der noch zu schildernde Beweis aus der Natur der Wahrheitserkenntnis. Um jedoch diesen Gedanken Augustins und besonders seine Ansicht von dem natürlichen Erkennen Gottes durch unmittelbares Schauen zu verstehen, müssen wir seine wissenschaftliche und philosophische Entwicklung näher ins Auge fassen.

§ 3. *Augustin im Banne des sensualistischen Materialismus der Manichäer. Sein Bekanntwerden mit Aristoteles und der Akademie.*

In Thagaste und dem benachbarten Madaura im Lesen, Schreiben und Rechnen und den Anfangsgründen des Latein und Griechischen vorgebildet, siedelte Augustin mit 16 Jahren zu dem entfernteren Karthago über, um hier in der Beredsamkeit und den Wissenschaften der sieben freien Künste einen gründlichen Unterricht zu empfangen. Er las namentlich Homer, Vergil, Terenz, studierte die Grammatik, Mathematik, Astronomie, Musik, Ästhetik usw. Als er 19 Jahre alt geworden, empfing sein wissenschaftliches Streben durch die schon erwähnte Lektüre von Ciceros Hortensius einen gewaltigen Umschwung, der sich als heiße Liebe zur Philosophie als Weisheit äußerte. Zum ersten Male interessierte ihn in seinen Studien nicht wie, sondern was dieses Buch schrieb, nicht seine Form, sondern sein Inhalt. Mit seinem neunzehnten Lebensjahr begann so Augustinus „mit heißem Eifer nach der Wahrheit zu suchen“. Ich war „entschlossen, wenn ich sie erst gefunden, alles leere Hoffen zu lassen und alle eitle Begierde und allen trü-

⁵ K ä l i n meint in seiner Dissertation gegen Hessen, Augustin selbst habe Gott nicht mittels des Kausalprinzips erschlossen, doch könne man in gewisse Texte seiner Schriften einen kosmologischen Gottesbeweis hineinlegen (S. 74 f.). Mir scheint dies gegenüber den Ausführungen in den Confessiones doch etwas zu wenig zu sein.

gerischen Wahn“. Aber er wurde mehr als dreißig Jahre, bis er gefunden, was er suchte (VI, 11).

Unter den Wehen des in ihm erwachten philosophischen Erkenntnisdranges griff Augustin zum Studium der hl. Schriften, vermochte ihnen aber, im Banne der Eleganz des ciceronischen Lateins stehend, damals noch keinen Geschmack abzugewinnen (III, 5). Dafür verschafften sich die Irrlehren der Manichäer Eingang bei Augustin. Was ihnen zu diesem Eingang bei ihm verhalf, war, daß die von ihnen gebotene Lehre bereitet war „aus einem Mischmasch von Silben deines und des Herrn Jesu Christi und des Hl. Geistes, unsres Trösters, Namen“, und daß sie „immerfort von der Wahrheit redeten und sprachen“ (III, 6). „O Wahrheit, Wahrheit, wie seufzte ich nach dir sehnsuchtsvoll drin in tiefster Seele, wenn jene Schwätzer immer wieder dich mir in die Ohren schrien!“ (ebd.).

Philosophisch war es vor allem zweierlei, was Augustin sich an die Manichäer anschließen ließ. Erstens fehlte ihm noch gänzlich der Gedanke der Immaterialität des Geistigen. Alles Sein, auch Gott, erschien ihm als etwas Körperliches, und darum als etwas, das den Sinnen zugänglich sein müsse. Zweitens faßte er die Sünde und so vieles ihm in der Natur Mißfällige als Sein, d. h. als etwas Positives auf und vermochte nun nicht, Gott als Ursache desselben anzusehen, suchte diese Ursache vielmehr mit den Manichäern in einem zweiten, bösen Prinzip. Zugleich hatte er damit eine Entschuldigung für seine Fehler und Frevel, da er ja nicht sich selbst, sondern das notwendig wirkende böse Prinzip als Ursache derselben ansah. Vgl. VII, 14; III, 7; IV, 15; V, 10.

Solche Anschauungen lebten in Augustin, als er, angelockt durch die Lobpreisungen seiner Lehrer, in seinem zwanzigsten Jahre die Schrift des Aristoteles „Von den zehn Kategorien“ studierte. Er erwähnt von sich, daß er sie im Gegensatz zu den übrigen Studierenden wohl verstanden habe, bekennt aber zugleich, in der Erkenntnis Gottes durch sie mehr gehemmt als gefördert worden zu sein. „Denn da ich glaubte, es müsse alles Sein unter diese zehn Kategorien sich fassen lassen, suchte ich auch dich, mein Gott, so zu begreifen (intelligere), dich, den wundersam Einfachen und Unwandelbaren, als ob auch du der Träger wärest für deine Größe und für deine Herrlichkeit, als wären die in dir als Eigenschaften im Subjekt, so wie es auch beim Körper ist“ (IV, 16). So hat Aristoteles — und das ist für das Verständnis Augustins sehr wichtig — weder jetzt noch später die psychologische und philosophische Natur- und Weltauffassung Augustins bestimmt.

Nur allmählich lockerten sich die Bande, durch die Augustin mit dem Manichäismus verknüpft war. Sie fesselten ihn in Thagaste, in Karthago, in Rom und eine Zeitlang auch noch in Mailand. Dreißig Jahre mußte Augustin alt werden, bis er seiner ihm übers Meer nachgereisten Mutter sagen konnte, daß er zwar noch kein katholischer Christ, aber doch auch nicht mehr Manichäer sei (VI, 1). Starken Einfluß übten auf Augustin vor allem die astrologischen Wahrsagereien der Manichäer aus, d. h. die Vorhersagungen des Geschickes der einzelnen Menschen aus der Kunst, die Konstellation der Gestirne zu betrachten. Die Gegengründe des greisen und erfahrenen Arztes Vindicianus in Thagaste vermochten so wenig wie der Spott seines Herzensfreundes Nebridius ihn in diesem Glauben wankend zu machen (IV, 3). Zwar erschienen die astronomischen auf Denken und Rechnen aufgebauten Vorhersagungen der Sonnen- und Mondfinsternisse Augustin befriedigender als die sich an den blinden Glauben wendenden Sterndeutungen der Manichäer (V, 3). Aber erst Firminus gelang es in Mailand, durch geeignete Beispiele aus der Erfahrung Augustin von seinem astrologischen Irrwahn ganz zu heilen, und damit eine der Ketten, die ihn an den Manichäismus fesselten, endgültig zu zerbrechen (VII, 6).

Firminus hätte jedoch diesen Erfolg nicht gehabt, wenn ihm nicht ein anderes vorgearbeitet gehabt hätte. Das war das Bekanntwerden Augustins mit dem Skeptizismus der Philosophen der Akademie. Das von diesen Philosophen angepriesene Verhalten, nichts für ganz gewiß zu halten, stach zu grell ab gegen den starren Dogmatismus der Manichäer, als daß es Augustin sich bei letzterem hätte beruhigen lassen können (V, 10). Er begann, um den Abgrund des Irrtums zu vermeiden, sich von jeder Zustimmung fernzuhalten (VI, 4). Und als nun gar der berühmte Bischof der Manichäer Faustus, als Augustin in seinem neunundzwanzigsten Lebensjahr in Karthago Gelegenheit hatte, sich mit ihm wissenschaftlich zu unterreden, dabei gänzlich versagte, da war es nur naturgemäß, daß Augustin in seinen manichäischen Anschauungen unsicher und ungewiß und von seinem Eifer, für sie einzutreten, befreit wurde (V, 3—7; VI, 4).

Die Hauptsehnsucht Augustins während der langen Jahre seines inneren Ringens mit dem Manichäismus war das Verlangen, eine richtige Vorstellung von Gott zu gewinnen. Darum griff er auch immer wieder zur Lektüre der Hl. Schrift. Aber er konnte ihre Aussprüche über Gott nicht verstehen, weil er sie zu wörtlich nahm und den Manichäern glaubte, die von der katholischen Kirche behaupteten, sie lehre, daß Gott in eine menschliche Gestalt eingeschlossen und so begrenzt sei. Vor allem aber dauerte es außer-

ordentlich lange, bis Augustin dahin kam, sich Gott und das Geistige als etwas gänzlich Unkörperliches und Unräumliches vorzustellen. Die innerlichen Vorstellungen der Seele fielen ihm lange Zeit einfach zusammen mit den sinnlichen Bildern des Gedächtnisses und der Phantasie. So war er mit den Manichäern Materialist und Sensualist. „Ich, der sein Auge nur auf körperliche Dinge richtete . . ., ich wußte nicht, daß Gott Geist ist und keine körperliche Masse, und daß er darum keine Glieder haben kann und keine Ausdehnung nach Länge und Breite . . . Und ganz und gar nicht wußte ich, was das in unserm Innern sei, das uns gottähnlich macht“ (III, 7). So muß Augustin Gott von sich gestehen: Ich glaubte, „du seiest ein leuchtender Körper ohne Grenzen und ich ein Stückchen dieses Körpers“ (IV, 16). „So war für meinen Glauben auch unser heiliger Erlöser, dein eingeborener Sohn, wie aus der Masse deines glänzend lichten Körpers ausgeflossen, uns zum Heil“ (V, 10). Kein Wunder darum, daß Augustin von dieser Phase seiner Gottesvorstellung berichtet: „Ich wollte lieber glauben, du (Gott) seiest wandelbar wie ich, als daß ich eingesehen hätte, ich sei in meinem Wesen nicht was du: *malebam tamen etiam te opinari mutabilem, quam me non hoc esse, quod tu es*“ (IV, 15). Das war im Alter von etwa 26 Jahren (ebd.).

Daß solche Anschauungen von Gott mit dem, was er über ihn in der Hl. Schrift las, nicht übereinstimmten, fühlte Augustin wohl. Einen gewissen Eindruck machte das auf ihn schon zu Karthago, wo die Predigten eines Elpidius ihm zeigten, daß sich die Hl. Schrift gegen die manichäischen Auslegungen wohl verteidigen lasse (V, 11). Dieser Eindruck steigerte sich ganz bedeutend, als Augustin in Mailand die tiefen Predigten des Bischofs Ambrosius hörte, die ihn zunächst lediglich ihrer Form wegen anzogen, die aber auch, ohne daß er es wollte, seinen Geist mit Inhalt erfüllten (V, 13f.). Die Folge war, daß Augustin nunmehr zu direkten Angriffen gegen den Gottesbegriff der Manichäer überging, aber freilich den entscheidenden Stoß noch nicht zu führen wußte. „Von jetzt an achtete ich gespannt darauf, ob ich nicht mit irgendwelchen Beweisen die Manichäer eines Irrtums überführen könne. Wäre ich damals imstand gewesen, eine geistige Substanz zu denken (*spiritualem substantiam cogitare*), so wäre das ganze Gebilde ihrer Lehre zusammengebrochen und ich hätte sie aus meiner Seele gestoßen. Das aber vermochte ich damals nicht“ (V, 14). Unter dem Einfluß der Philosophie der Akademiker beschloß daher Augustin in diesem Stadium seiner geistigen Entwicklung, sich von den Manichäern zu trennen und als Katechumene der katholischen Kirche nach der Wahrheit zu forschen (ebd.).

Die erste Befriedigung, die er hier fand, war die Erkenntnis, daß es ganz und gar nicht Lehre der Kirche sei, Gott sei in einer menschlichen Gestalt eingeschlossen (VI, 3 f.). „Schon klingt es mir nicht mehr so töricht und so ungereimt, was sonst mir in den Büchern unsrer Kirche ungereimt geklungen hatte; es kann anders und kann vernünftiger auch verstanden werden“ (VI, 11). Ein Stachel zu weiterem Forschen war dabei Augustins Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die ewige Vergeltung (ebd. u. Kap. 16). Langsam nur reinigte sich Augustins Vorstellung von der Gottheit. Er ließ ihr nicht mehr menschliche Gestalt und dachte sie als etwas Unverwesliches und Unwandelbares, weil ein solches besser sei als alles Vergängliche. Aber immer noch faßte Augustin hierbei Gott als etwas räumlich Unermeßliches, alles Durchdringendes und über alles hinaus Sichergießendes auf (VII, 1). Wie nun auf diesem Gebiet für Augustin langsam die Wahrheit heraufdämmerte, so hellte sich ihm auch allmählich das Dunkel auf, das ihm noch über der Frage nach der Natur und dem Ursprung des Bösen lag. Er sah die inneren Widersprüche, die in der manichäischen Zweiprinzipientheorie steckten, und erkannte, daß der Grund der Sünde in nichts andern als im eigenen freien Willen des Menschen zu suchen sein müsse. Zweifel und Unklarheiten blieben ihm aber dabei noch viele und schwere (VII, 2—7). „Mit innerem Stachel triebst du mich, daß ich in Unruhe war, bis deiner ich in innerem Schauen sicher wäre“ (ebd. Kap. 8).

§ 4. Augustins Bekanntwerden mit dem Neuplatonismus.

Sein Lichtbegriff.

Es ist sehr bemerkenswert, daß es noch einmal — zum drittenmal in seinem Leben — die Philosophie war, die den Glaubenslehren zu Hilfe kommen mußte, um Augustins geistige Umkehr und Erneuerung zu vollenden. „Ich hatte den Rücken gegen Licht gekehrt und das Angesicht gegen das, worauf das Licht fiel, und so war es, daß mein Angesicht im Dunkel blieb, da es das Hellerleuchtete erblickte“ (IV, 16). Dieses „Hellerleuchtete“ waren die Gegenstände der sieben freien Künste und besonders die himmlische und irdische Körperwelt und die Prinzipien. Da wurde Augustin das Auge für eine andere, höhere und geistige Welt geöffnet durch einige Werke der „Platoniker“, die ihm in seinem einunddreißigsten Lebensjahre durch einen „von ungeheuerlichem Stolze aufgeblähten“ Menschen in die Hand gegeben wurden (VII, 9). Es waren die Schriften des Neuplatonikers Plotin, aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen durch Victorinus, einen Mann,

der selbst in höherem Alter öffentlich zur katholischen Kirche übertreten war (VIII, 2). Von diesen Büchern ließ Augustin das endlich seine Nebelschwaden auflösende Wort „sich sagen, daß ich nach einer Wahrheit suchen müsse, die nicht in den Körpern sei“ (VII, 20).

Was Augustin an für seine geistige Entwicklung bedeutsamen Anschauungen im Neuplatonismus fand, war besonders dieses. Klare Unterscheidung des sinnlich unsichtbaren Geistigen vom sinnlich sichtbaren Materiellen, entschiedene Überordnung des Ersteren über Letzteres in der Wertstufe, bestimmte Anerkennung der Geistigkeit Gottes und der Seele. Von ihm übernahm er ferner den Platonischen Begriff des „Seins“, daß nämlich das allein in wahren und eigentlichem Sinne ist, was ewig und unveränderlich verharret, daß alles andere weder völlig ist, noch völlig nicht ist, und ebendarum, weil es ist, aus jenem wahren Sein stammen muß (VII, 11 u. 20. Er lernte weiter vom Neuplatonismus, daß, weil das wahre Sein zugleich das wahre Gute ist, auch alles, was ist, gut sei, und gewann von diesem Gedanken aus den so lange vergeblich gesuchten Einblick in die Natur der Sünde und des Bösen, daß das Böse „keine Wirklichkeit ist“ sowie in der Verkehrtheit des Willens seine Ursache hat, und daß nur in den Teilen der Schöpfung, aber nicht auch in ihr als Ganzem Unzusammenstimmendes sei (VII, 12—16; XII, 11).

Bei Plotin fand Augustin weiter die bedeutsame Lehre, daß zwischen Gott und der geistig-körperlichen Welt vermittelnd der Nus oder Logos stehe, daß ferner dieser Nus Licht, Leben und Wahrheit sei, indem er die urbildlichen Formen von allem in sich enthalte, gemäß diesen Ideen alles bilde und allem, was er gebildet, Sein, Sichtbarkeit und Erkennbarkeit, den geistigen Geschöpfen und Seelen aber außerdem durch das von ihm in sie hinein-strahlende Licht Leben, Erkenntnisfähigkeit und Erkennen verleihe⁶. „Du Herr . . . Gott bist du und Herr bist du des Alls, das du erschaffen, und aller vergänglichen Dinge Grund ruht in dir und aller wechselvollen Dinge wechselloser Anfang liegt in dir und all der Dinge in Raum und Zeit ewig geltende Begriffe (sempiternae rationes) leben in dir“ (I, 6). Die Verwandtschaft des Plotinischen Nusgedankens mit dem Anfangskapitel des Johannesevangeliums und anderen Aussprüchen der Hl. Schrift machte einen starken Eindruck auf Augustin, der ihn freilich nicht blind machte für die

⁶ Nach Plotin schaut der Intellekt die geistigen Dinge durch das Mittel des vom Einen über sie ausgegossenen Lichtes. Genaueres über Plotins Lehre von der illuminatio bei Ferd. L. R. Sassen, *De theoria cognitionis Plotini*. Diss. Freiburg i. d. Schw. (Sittard 1916) S. 165—71.

Veröffentl. des Kath. Inst. f. Phil., I, 3. Geyser: Augustin.

Unterschiede und für die vielen Wahrheiten, die nur im Evangelium, aber nicht auch bei dem Philosophen zu lesen waren (VII, 9).

Am nachhaltigsten und stärksten wirkte auf Augustin die Identifizierung Gottes mit dem Lichte bei Plotin. In der Hl. Schrift begegnete ja Augustin immer wieder Aussprüchen, durch die Gott als Licht, das unsern Verstand erleuchtet, bezeichnet wird. Er selbst zitiert oft, um nur einige zu nennen, Stellen wie „Du zündest an meine Leuchte, Herr mein Gott, und machest hell meine Finsternis“ (Ps. 17, 29). „Und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht leuchtet in Finsternissen und die Finsternisse haben's nicht begriffen“ (Joh. I, 5). „Gott ist das Licht, das jedem Menschen leuchtet, der in diese Welt kommt“ (Joh. I, 9). „Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine“ (Paulus) usw. Sodann liegt auch psychologisch nichts näher, als die Überwindung von Zweifel, Unklarheit und Unwissenheit und den Gewinn von Erkenntnissen und Einsichten aufzufassen als ein inneres Erhellen, ein Verscheuchen von Dunkelheiten und Finsternissen, ein Gewinnen von Licht und Sehen.

Der Ausdruck ‚Licht‘ besagt ohne Zweifel zunächst etwas Sinnliches, jenes eigenartige körperhafte Etwas, durch das die Dinge beleuchtet und dadurch den äußeren Augen sichtbar gemacht werden, das dabei auch selbst gesehen werden kann, wenn die Aufmerksamkeit nicht ganz durch die von ihm beleuchteten Dinge gefesselt wird⁷. Dieses vom Licht ausgehende Sichtbarmachen der Dinge und seiner selbst zugleich mit dem Verleihen der Sehkraft und des aktuellen Sehens an das Auge — denn trotz ihrer Beleuchtung werden ja die beleuchteten Dinge und das Licht nicht von allem Sein erblickt, z. B. nicht von den leblosen Körpern — wurde nun von Plotin und Augustin als das Wesen der Erkenntnis überhaupt aufgefaßt. Das sinnliche Licht und die Sonne erschienen bei dieser Auffassung nur noch als eine Art des Lichtes, und zwar als

⁷ So faßt auch Thomas von Aquin das Licht auf und wendet sich darum dagegen, daß Augustin das Geistige in wahrerem Sinne Licht nennen will als das Körperliche. Augustinus videtur velle, quod lux in spiritualibus verius inveniatur quam in corporalibus. Richtiger aber wenden andere Kirchenväter diesen Begriff auf Gott und das Geistige nur metaphorisch an; denn cum lux sit qualitas per se visibilis et species quaedam determinata in sensibilibus, non potest dici in spiritualibus nisi vel aequivoce vel metaphorice. Und zwar liegt der Grund zu diesem metaphorischen Gebrauch in der Gleichheit des Verhältnisses: dicitur enim lux in spiritualibus illud, quod ita se habet ad manifestationem intellectivam sicut se habet lux corporalis ad manifestationem sensitivam. Manifestatio autem verius est in spiritualibus . . . In II sent. dist. XIII qu. 1 a. 2. — Zur Geschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie des Lichtes vgl. Clem. Baumecker, Witelö. Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrh., Münster 1908, S. 357—466; 499 ff.

die niedere und unvollkommene, die sich zum wahren und eigentlichen, nämlich dem die geistigen Gegenstände und die geistigen „Augen“ (Erkenntnisvermögen) beleuchtenden d. h. sie erkennbar machenden sinnlich unsichtbaren oder geistigen ‚Licht‘ analog verhalte wie das nachahmende, vergängliche Sein zum wahren, ewigen Sein oder wie die irdischen Dinge zu den wandellosen, reinen Ideen.

Von der Zeit seines Suchens, da ihm die Lehre der Platoniker noch unbekannt war, gesteht Augustin: „Ich wußte nicht, daß ein andres Licht den Verstand erleuchten müsse (alio lumine illam illustrandam esse), daß er der Wahrheit teil wird, weil in ihm selbst nichts liegt vom Kern der Wahrheit“ (IV, 15)⁸. Dieses andere Licht, das fand er nun im „Worte Gottes“, dem Nus oder Logos. „So war ich denn zurückgerufen zu mir selbst und nun stieg ich hinab in meine innerst tiefe Seele, und du führtest mich . . . Ich trat ein und sah nun mit dem Auge meiner Seele, so schwach es war (et vidi qualicumque oculo animae meae), hoch droben über diesem Auge meiner Seele und über meinem Geist das ewig unveränderliche Licht des Herrn. Es war nicht das gemeine Licht, das jedem Fleisch leuchtet. Es war auch nicht vom Wesen dieses Lichts, nur größer etwa und als leuchte es unendlich vielmal heller und fülle allen Raum mit seiner Strahlengröße. Nein, es war dieses Licht nicht, es war ein anderes, ganz anderes als alles dieses . . . Es war über mir, weil's mich erschaffen hat, und ich war unter ihm, weil ich von ihm geschaffen bin. Wer die Wahrheit kennt, der kennt dies Licht, und wer dies Licht kennt, kennt die Ewigkeit. Die Liebe kennt es. O ew'ge Wahrheit! . . . Du schlugst mein schwaches Auge und strahltest überhell in mir, und ich erzitterte in Liebe und Angst . . . Und es war nichts mehr, daß ich zweifelte. Und leichter hätte ich dran gezweifelt, daß ich lebte, als daß nicht eine Wahrheit sei, die sich erschauen läßt durch das, was geschaffen ist (Röm. I, 20) (VII, 10).

§ 5. Augustins Bekehrung.

Was noch von Augustin zu tun war, um das Werk der inneren Umkehr restlos zu vollenden, mit der Vergangenheit vollkommen zu brechen und als öffentlich zur katholischen Kirche Übergetretener ein neues Leben zu gewinnen, das war nach der errungenen intellektuellen Reinigung die ethische Überwindung seiner selbst, d. h. seiner egoistischen und sinnlichen Triebe, die teils durch die

⁸ Aus dem Unterschied zwischen Seele und Licht schließt Augustin mit Plotin: animam intellectualem sibi lumen esse non posse, sed alterius veri luminis participatione lucere. De gen. ad I. XII, 31 n. 59.

Anlage seines heißen Afrikanergeblüts und teils durch die Macht jahrzehntelanger Gewohnheit mit ungewöhnlicher Stärke in ihm herrschten. „Der neue Wille, der sich in mir regte, daß ich frei dir diene, Gott, . . . der war nicht stark genug, den alten wurzeltief gewordenen zu besiegen. So waren nun in mir zwei Willen, der eine alt, der andre neu; der eine fleischlich und vom Geist der andre. Die stritten miteinander und zerrissen mir in ihrem Streit die Seele“ (VIII, 5). In diesem furchtbar harten Kampfe mit sich selbst konnten die neuplatonischen Schriften Augustin nicht helfen. Dagegen liehen die Schriften des Apostels Paulus, der freundliche Rat des Simplicianus, ein Gespräch mit dem katholischen Hauptmann Pontitianus und die milde Fürsorge seines Freundes Alipius ihm ihre Hilfe. Im Garten des dem Freunde Verecundus gehörenden Landgutes Cassiciacum gab dann die göttliche Gnade dem geistig und körperlich in gewaltigstem Ringen mit sich Liegenden endlich den erlösenden Sieg. Die Einzelheiten des erschütternden Dramas der Bekehrungsstunde sind allbekannt (VII, 20; VIII, 1—12).

§ 6. *Von der Form unserer Gotteserkenntnis nach Augustin.*

Das eigentliche Thema, dem unser wissenschaftliches Interesse gilt, ist die Frage, welche Form Augustin der nunmehr von ihm errungenen Erkenntnis Gottes zuschrieb. Hielt er diese Erkenntnis für ein eigentliches, unmittelbares Schauen der Gottheit in seiner Seele? Meinte er ein bloßes Sichhingeben an Gott durch den Glauben an ihn auf Grund seiner positiven Selbstoffenbarung durch die Hl. Schrift und die Heiligen? Oder identifizierte er die Erkenntnis Gottes gänzlich mit dem folgernden Erschließen Gottes aus dem Sichtbaren, das er geschaffen hat? Man darf die Antworten auf diese entscheidungsvollen Fragen nicht einfach den von Augustin gewählten Terminus entnehmen. Denn Augustin selbst hebt hervor, daß die wenigsten Ausdrücke eindeutig und völlig sinngemäß seien. „Es sind nur wenige Dinge, die wir genau und eigentlich benennen; meist reden wir uneigentlich und ungenau, doch man versteht ja, was wir sagen wollen“: *Pauca sunt enim, quae proprie loquimur, plura non proprie; sed agnoscitur, quid velimus* (XI, 20). Dabei ist es Augustin sogar lieb, wenn sich seinen Worten ein verschiedener Sinn geben läßt, vorausgesetzt, daß jeder wahr ist. „Ich wenigstens, das sag ich furchtlos und aus tiefstem Herzen, ich wünschte . . . lieber so zu schreiben, daß meine Worte alles in sich schlossen, was einer Wahres daraus lesen kann, als daß sie eine einzige wahre Meinung so offen und so deutlich wiedergäben, daß sie jede andere, auch wenn sie weder falsch noch ärgerniserregend wäre, völlig ausschließen würden“ (XII, 31). Ferner: „Ich

weiß, daß auf gar mannigfaltige Weise mit körperlichen Zeichen ausgedrückt wird, was der Geist auf eine Weise nur versteht, und daß der Geist auf mannigfaltige Weise sich erklären kann, was körperlich mit einem einzigen Bilde nur bezeichnet wird“ (XIII, 24). Schließlich ist sich Augustin auch der Möglichkeit bewußt, daß man etwas zwar wisse, aber nicht wisse, wie man das Gewußte sagen solle (XI, 25). Ein Pressen einzelner Ausdrücke Augustins würde also ganz gewiß seiner Schreibweise und seinem Sinn nicht gerecht werden.

Von besonderer Bedeutung für unser Problem sind solche Stellen, an denen Augustin von einem „Sehen“ des göttlichen Lichtes durch uns spricht. Der eigentliche Sinn dieses Ausdrucks ist ihm wohlvertraut. „Nur dem Auge ist das Sehen (videre) eigentümlich. Wir aber gebrauchen das Wort auch bei den andern Sinnen, wenn wir ihrer uns bedienen, irgend etwas zu erkennen (ad cognoscendum) . . . , weil sie, wenn sie etwas erforschend zu erkennen suchen, das Amt des Sehens (videndi officium), das doch an erster Stelle nur dem Auge zukommt, sich gleichermaßen anzu-eignen scheinen“ (X, 35). „Sehen“ wird also von Augustin allgemein für jedes bewußt geübte Erkennen gebraucht, nicht bloß für die besondere Art der Erkenntnis, die im unmittelbaren Wahrnehmen d. h. eigentlichen Schauen des Erkannten besteht. So heißt es einmal: „Ich sehe wohl (video), daß Moses das Wahre gesprochen haben konnte, was von beiden (Bedeutungen seines Satzes) er auch meinte; aber was von beiden er in Wirklichkeit gemeint, das seh ich nicht (non video)“ (XII, 24). Aber freilich bedient Augustin sich des Wortes ‚Sehen‘ auch nicht selten, wo er den prägnanten Sinn ausdrücken will. Man lese nur die Worte: „Wenn wir beide sehen (videmus), daß das wahr ist, was du sagst, und . . . das, was ich sage, wo, frag ich, sehen wir dies denn? Doch ganz gewiß nicht ich in dir noch du in mir, sondern wir beide sehen’s in der Wahrheit, die wandellos über unsern Seelen thront . . . Warum streiten wir uns da über die Gedanken unsers Nächsten? Denn die können wir doch so nicht sehen (videre), wie wir die wandellose Wahrheit sehen. Denn wenn uns Moses selbst erschiene und uns sagte: ‚So hab ich es gemeint‘, so würden wir es ja nicht sehen, sondern nur ihm glauben können“ (XII, 25). Spricht also Augustin an dieser Stelle davon, daß wir gewisse Wahrheiten in der über allen Menschen thronenden wandellosen Wahrheit, d. h. in Gott ‚sehen‘, so kann er weder ein bloßes Glauben noch ein bloßes folgerndes Erkennen, daß das und das wahr sei, meinen, sondern nur ein unmittelbares geistiges Wahrnehmen der die in ihr enthaltenen Wahrheiten in unsern Geist einstrahlenden ewigen Wahrheit, die Gott selbst ist.

Dennoch ist dieses Ergebnis nicht ohne Schwierigkeiten. Diese liegen in den Aussprüchen der Hl. Schrift und den Lehren der Kirche über die wesensverschiedene Art unserer Erkenntnis Gottes in diesem und im jenseitigen Leben. Augustin selbst zitiert immer wieder diese Aussprüche und betont ohne Ermüden, daß wir hier Gott nicht von Angesicht zu Angesicht schauen, sondern nur wie im Rätsel und Gleichnis, und daß wir ihn erkennen aus dem, was er geschaffen hat gemäß dem bekannten Wort des Römerbriefs. Menschen und Tieren — so schreibt er z. B. — leuchtet das gleiche Bild der Welt, spricht aber zu beiden nicht dieselbe Sprache. Warum? „Die Tiere, die sehen es, vermögen aber nicht zu fragen. Denn ihrer Sinne Boten haben keinen Herrn und Richter, den Verstand. Die Menschen aber können fragen, daß sie, was sie nicht sehen an Gott, an dem erkennen sollen, das da geschaffen ist“ (Röm. I, 20): *animalia . . . vident eam [speciem]*, sed *interrogare nequeunt. Non enim praeposita est in eis nuntiantibus sensibus iudex ratio . . .* (X, 6). Fragen aber heißt Denken, Urteilen, Folgern. Auch ganz konkret schildert Augustin das Fragen, durch das sein Verstand zu einem vorübergehenden Sehen des wandellosen Lichtes gelangte. Er sah, daß er über die Schönheit der Dinge urteilte und nach einem festgegründeten Maßstab entschied, das eine müsse so, das andere so sein. „Und da ich mich also fragte, wonach ich urteilte, wenn ich so urteilte, fand ich über meinem wandelbaren Geiste die unveränderliche ewig wahre Wahrheit“⁹. Dann fragte ich, wo und was diese sei. Ich stieg stufenweise auf von den Körpern zur Seele, von dieser zu ihrer inneren Kraft, mittels der sie die Dinge wahrnimmt. Von dieser Kraft stieg ich höher zum denkenden Verstand, dessen Urteil das unterbreitet wird, was die Sinne melden. Indem nun dieser Verstand seine Veränderlichkeit erkannte, erhob er sich über sich hinaus „zu der Kraft der höheren Einsicht“ (*ratiocinans potentia erexit se ad intelligentiam suam*) und ließ das Denken finden, „was für ein Licht es sei, das ihn erleuchtet, wenn er ohne Zaudern sagt, das Wandellose sei dem Wandelbaren vorzuziehen, und daß er also wisse, was das Wandellose sei. Denn wenn der Verstand dieses nicht auf irgendeine Weise könnte, so könnte er es ja auf keine Weise dem Wandelbaren also sicher vorziehen. Und so gelangte mein Verstand zu dem, was ist, in einem Augenblicke zitternden Gesichts. Und also habe ich, was unsichtbar an dir, geschaut (*intellecta conspexi*) durch das, was da geschaffen ist“ (VII, 17)¹⁰. Indem die Bücher der Platoniker Augustin anregten, auf solche Weise

⁹ Ähnlicher Gedanke De lib. arb. III, 5 n. 13.

¹⁰ Ausführlicher Conf. X, 6—27; De lib. arb. II, 3 ss.; De vera relig. c. 29.

„nach der Wahrheit zu suchen, die nicht in den Körpern ist“, sah er das Unsichtbare Gottes, es „erkennend durch die Dinge, die geschaffen sind“ (VII, 20). „Im Zeugnis all deiner Schöpfung hatte ich dich gefunden, unsern Schöpfer“: *contestante universa creatura inveneram te creatorem nostrum* (VIII, 1).

Besonders ausführlich entwickelt Augustin dieses fragende und immer höher steigende Suchen, was Gott sei und wo die Seele ihn finde, im zehnten Buch, wo die Kapitel 5—27 sich um diesen Punkt drehen. „Wo ich Wahrheit fand, da hab ich dich gefunden, Gott, der du die Wahrheit bist, und seit dem Tag, da ich die Wahrheit kennen lernte, hab ich ihrer nicht vergessen. So also, seit dem Tag, da ich dich kennen lernte, bliebst du mir im Gedächtnis, und dort finde ich dich, so oft ich deiner mich erinnere, und freue mich in dir. Dies sind die heil’gen Freuden meiner Seele, die du, erbarmungsvoll auf meine Armut sehend, mir geschenkt hast“ (ebd. Kap. 24). „Wo also hab ich dich gefunden, daß ich dich kennen lernte? Wo anders als in dir, hoch über mir . . . Allüberall bist du, Wahrheit, und für alle überall, die dich befragen, und allen gibst du ewig gleiche Antwort, wo sie Verschiedenes auch fragen. Klar gibst du Antwort, doch nicht hören’s alle klar“ (Kap. 26)¹¹. Als Ausgangs- und Stützpunkte dieser Erkenntnis Gottes in der Seele nennt Augustin im Verlauf der genannten Kapitel namentlich die ethischen, kosmologischen, grammatischen und mathematischen Wahrheiten und Grundbegriffe. Und bemerkenswert ist, daß er diesem ganzen Suchen und Finden Gottes den Satz voranstellt: „Gewiß, jetzt sehen wir durch einen Spiegel und im Gleichnis (I Kor. 13, 12), und nicht von Angesicht zu Angesicht. Und deshalb bin ich, solange ich hier auf Erden pilgre, fern von dir, mir gegenwärtiger als dir“ (ebd. Kap. 5).

Augustins tiefster Gedanke ist mithin dieser: In jeder Wahrheit, die wir erkennen, ist uns Gott gegenwärtig; denn es gibt zwar viele, welche die Wahrheiten erkennen, aber die von dem einen erkannte Wahrheit ist keine andere als die von dem andern geschaute, und diese eine Wahrheit ist wandellos und ewig. Scharf hebt darum Augustin hervor, daß die Wahrheit ein gemeinsamer Besitz ist und durch ihre Einheit die Vielheit der Menschen eint (XII, 25). Sie kann darum ihren Sitz nicht in unserer Seele haben, sondern fragend und forschend erkennen wir, daß sie nirgendwo anders als in der Ewigkeit und Wandellosigkeit Gottes, im ewigen Wort, das Gott selbst ist, wohnt. So also schauen wir, indem und insofern wir eine sichere Wahrheit schauen, Gott selbst, von dem sie ein Teil

¹¹ Vgl. auch De mag. 11 n. 38.

ist¹². Gott ist es auch, der die Wahrheiten unserm Geist durch sein Licht, das er in ihn einstrahlt, sichtbar macht. Das drückt Augustin auch nicht selten so aus, daß Gott unserm innern Ohr die Wahrheit eingibt (XIII, 25). „Schon hast du mir gesagt, Herr, zu meinem innern Ohr mit lauter Stimme, daß du der Ew'ge bist“ (XII, 11). Aber, daß diese Verhältnisse so liegen, und wir also in den Wahrheiten auf unsinnliche Weise Gott schauen, das, so lehrt Augustin, kann man nur durch Fragen und Nachdenken und demutvolle Hingabe an die gefundene Wahrheit erkennen. So kann Augustin sagen, daß wir in diesem Leben Gott nur vom Geschaffenen aus zu erkennen vermögen, und kann zugleich doch unser Erkennen Gottes als ein ‚Sehen‘ bezeichnen, ein Sehen freilich, das von dem jenseitigen verklärten Schauen Gottes „von Angesicht zu Angesicht“, das der vermittelnden Reflexionen nicht mehr bedarf, wesensmäßig verschieden ist. „Und doch sind wir Licht im Glauben nur, noch nicht im Schauen. Denn durch die Hoffnungen sind wir heil geworden (Röm. 8, 24). Die Hoffnung aber, die schon sähe, ist keine Hoffnung“: *et tamen (lux) adhuc per fidem, nondum per speciem; spe enim salvi facti sumus. Spes autem, quae videtur, non est spes* (XIII, 13). Wie ganz anders das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht ist als unser menschliches Erkennen Gottes, das zeigt Augustin bei der Schilderung, wie die Engelscharen Gott erkennen und preisen, „die es nicht nötig haben, nach deinem Firmament zu schauen und lesend deine Worte zu erkennen. Sie sehen ja dein Antlitz immer“ (XIII, 15).

Nach dem Gesagten verstehen wir nunmehr die Aussprüche Augustins leichter. Er müht sich z. B. an einer Stelle ab, den Sinn des von Moses geschriebenen Satzes zu deuten: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Er setzt den Fall, Moses selbst erkläre ihm in einer ihm verständlichen Sprache den Sinn dieses Satzes, und sagt nun: „Wie aber sollte ich wissen, ob er die Wahrheit sagt? Und wenn ich es wüßte, wüßte ich es dann von ihm? Nein, ganz drin im Herzen, im geheimsten Hause meines Denkens würde mir's die Wahrheit sagen, nicht hebräisch und nicht griechisch, nicht im Latein und nicht in einer fremden Sprache, sondern ohne Mund

¹² Man stoße sich nicht daran, daß wir hier die Wahrheiten als einen Teil Gottes bezeichnen, obwohl doch Gott einfach ist. Augustin selbst schreibt darüber *De civ. Dei* XI c. 10: „In der Hl. Schrift wird der Geist der Weisheit als vielfach bezeichnet, und zwar deshalb, weil er vieles in sich schließt; dabei jedoch ist er das, was er hat, und all das ist der eine Geist der Weisheit. Denn er zerfällt nicht in viele Weisheiten, sondern ist die eine Weisheit, in der sich unbegrenzte und doch wieder begrenzte Schätze der nur dem geistigen Schauen erkennbaren Dinge befinden.“ Entnommen aus *Joh. Hessen*, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis* 1919, S. 35.

und Zunge und ohne Lärm der Silben würde mir's die Wahrheit sagen: Was er sagt, ist wahr. Und ich, voll Zutraun und voll Glauben, würde alsbald deinem Knechte sagen: Du sprichst die Wahrheit“ (XI, 3). „Wer sollt uns lehren, wenn nicht die ewig wandellose Wahrheit? Und ist's auch eine wandelbare Kreatur, durch die uns ihre Mahnung trifft, es ist doch immer diese wandellose Wahrheit, zu der hin die uns führt. Und dorten lernen wir in Wahrheit, wenn wir vor ihr stehen und sie hören“ (XI, 8).

In der Auffassung, daß wir durch die Wahrheit selbst belehrt werden, wann immer wir eine sichere Wahrheit erschauen, wurzelt Augustins Evidenzbegriff. „Schon hast du mir gesagt, o Herr, zu meinem inneren Ohr mit lauter Stimme, daß du der Ew'ge bist . . . Denn nicht an Form noch an Bewegung änderst du dein Wesen, und dein Wille bleibt der gleiche in alle Ewigkeit; denn es wäre ja kein ewiger Wille, wär er heute so und morgen anders. Dies leuchtet mir so hell vor deinem Angesicht, und hell und heller möge es mir leuchten (Hoc in conspectu tuo claret mihi et magis magisque clarescat), das bitt ich dich, und möchte ich in diesem Lichte keusch und ruhevoll verharren unter deinen Flügeln!“ Das gleiche sagt Augustin weiter von der Erkenntnis, daß alles, was ist und nicht das ist, was Gott ist, von Gott geschaffen sei (XII, 11). Daß Augustin bei solchen evidenten Wahrheitserkenntnissen auch eigentliche Folgerungserkenntnisse im Auge hat, zeigt nicht nur diese Stelle deutlich, sondern namentlich auch Kap. 15. Doch unterscheidet Augustin das intuitive und das diskursive Erkennen der Wahrheiten. „Wie dem Manne das Weib hast du der höheren Vernunft das Tun und Wirken des Verstandes unterstellt“: *praestantique intellectui rationabilem actionem tamquam viro feminam subdidisti* (XIII, 34). Weiteres über alle diese Probleme in den folgenden Paragraphen.

§ 7. Was Augustin vom Neuplatonismus unterscheidet.

Mit Recht führt Augustin den Namen eines christlichen Platonikers. Verdankt er doch wesentliche Bestandteile seiner Seins- und Weltauffassung dem Neuplatonismus Plotins. Um so notwendiger aber ist es angesichts dieser Tatsache, daß wir uns auch der Wesensunterschiede bewußt werden, welche die Weltanschauung Augustins von der Plotins unüberbrückbar trennen. In erster Linie ist nach Augustin alles, was nicht Gott selbst ist, aber ein Sein hat, ohne Ausnahme von Gott durch freien Willen aus dem Motiv reinster Güte aus dem Nichts erschaffen worden. Auch die ungestalte Materie ist davon nicht ausgenommen (XI, 4 ff.; XII, 6;

XIII, 2 ff.)¹⁸. An zweiter Stelle denkt Augustin auch über den zwischen Gott und der Welt vermittelnden Nus wesentlich anders als Plotin. Den Gedanken der Vermittlung selbst und der Weise dieser Vermittlung durch die im Nus befindlichen urbildlichen Ideen und das von ihnen ausstrahlende, die Geister und Seelen erleuchtende und die Dinge beleuchtende geistige Licht akzeptiert Augustin, modifiziert und ergänzt ihn aber gemäß den Sätzen der Hl. Schrift und den Lehren des katholischen Glaubens. Der Nus Plotins ist bei Augustin das von Gott von Ewigkeit gezeugte ‚Wort‘, das ihm wesensgleich ist und die zweite Person in der Gottheit bildet. „Denn wie Christus Mensch ist, ist er unser Mittler; doch wie er Wort ist, ist er nicht Mittler, sondern Gott gleich, Gott bei Gott, ein einz’ger Gott zusamt dem Heil’gen Geist“ (X, 43). Augustin, nicht aber auch Plotin, glaubt also an die Dreipersonlichkeit Gottes. Hierbei weiß er aber wohl, daß keiner sie begreifen kann, wenn auch jeder Abbilder derselben in sich erlebt. Er weist auf die unzertrennliche Verschlungenheit von Sein, Erkennen und Wollen in einer jeden Seele hin, warnt jedoch zugleich davor zu meinen, wer dieses eigenartige Verhältnis in sich erkenne, „habe auch das ewig wandellose Sein gefunden, das über allem ist, das ohne Wandel ist und ohne Wandel auch erkennt und ohne Wandel will“ (XIII, 11).

Das Wort „Im Anfang“ in jener Mosesoffenbarung: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ deutet Augustin, so den Plotinischen Gedanken modifizierend, auf den die „Weisheit“ Gottes verkörpernden Sohn Gottes, in dem alles geschaffen ist. „In diesem Anfang also, Gott, schufst du Himmel und Erde in deinem Wort, in deinem Sohn, in deiner Kraft, in deiner Weisheit, in deiner Wahrheit, gar wunderbar sprechend und gar wunderbar wirkend. Wer begreift’s? Wer kann’s erzählen? Was ist es, das da strahlend mir ins Auge bricht, das mir das Herz erschüttert und doch nicht verletzt, daß ich erzittere und erglühe?“ (XI, 9). „Du Herr, allmächt’ger Gott, du hast im Anfang, der da in dir ist, in deiner Weisheit, die da von deinem Sein gezeugt ist, ein Etwas aus dem Nichts geschaffen“ (XII, 6). „Siehe, ich sage wohl mit Zuversicht, daß du in deinem ewig wandellosen Worte alle sichtbare und unsichtbare Welt geschaffen“ (XII, 24).

Man beachte wohl, daß nach den jetzt zitierten Stellen Augustin

¹⁸ Augustin sieht darum auch in Gott nicht nur die Ideen der Wesenheiten, sondern auch die der zeitlichen Existenzen: *Omne, quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc esse desinit, quando debuisse incipere vel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit.* Conf. XI, 8, 10.

Plotins Lehre in dem Sinne modifiziert, daß er den Nus, durch den alles gebildet und erleuchtet wird, als die ewige Weisheit Gottes selbst auffaßt. „Du Vater hast Himmel und Erde geschaffen im Anfang, das ist in deiner Weisheit, aus dir geboren, gleich und gleich ewig dir — *aequalis tibi et coaeterna* — in deinem Sohne“ (XIII, 5). Aber er modifiziert den Plotinischen Gedanken auch noch in einer zweiten Weise, indem er höhere geistige Wesen annimmt, die er von Gott vor der Schöpfung von „Himmel und Erde“ und bevor die Zeit entstand, erschaffen denkt. Auch sie nennt er „Weisheit“ und betrachtet sie als ‚Licht‘. Gebracht wurde Augustin auf diesen Gedanken dadurch, daß Moses in dem schon genannten Wort „von den Zeiten schweigt und nichts von Tagen sagt. Denn jener Himmel der Himmel, den du zu Anfang schufst, ist ein übersinnlich geistiges Wesen (*creatura est aliqua intellectualis*), und wenn er auch nicht ewig ist gleich dir, Dreieinigkeit, hat er doch teil an deiner Ewigkeit, und in der sel’gen Wonne, dich zu schauen, festigt sich, was wandelbar an seinem Wesen ist und an dir hängend ohne Fall und Fehl seit jenem Augenblicke seiner Schöpfung ist er hinausgehoben über all den flücht’gen Wechsel dieser Zeiten“ (XII, 9). Gegenübergestellt sehen wir die beiden von Augustin unterschiedenen „Weisheiten“ und „Leuchten“ in folgender Stelle, die sich auf die vor der Zeit geschaffene Weisheit bezieht: „Wohl finden wir keine Zeit an ihr; denn geschaffen ist die Weisheit vor aller Kreatur (*Eccl. I, 4*); und doch ist diese Weisheit, in der du alles schufst und die der Anfang ist, in dem du Himmel schufst und Erde, doch dir nicht gleich und nicht gleich ewig dir, dem Vater, unserm Gott. Sie ist fürwahr die Weisheit, die geschaffen ist, ein Wesen, geistig, übersinnlich, Licht in Lichtbetrachtung (*intellectualis natura scilicet, quae contemplatione luminis lumen est*). Und, obwohl geschaffen, heißt sie doch Weisheit wie die ewige Weisheit. Doch wie das Licht, das leuchtet, ein anderes als das Licht ist, das erleuchtet wird, so ist die Weisheit, die da schafft, ein andres als die Weisheit, die geschaffen ist... So also gibt es eine Weisheit, die geschaffen ist vor aller Kreatur, geschaffen ist als Geist, vernunftbegabt und übersinnlich (*quae creata est mens rationalis et intellectualis*), Bürger in deiner keuschen ewigen Stadt, die unsre Mutter ist... Von dem Schöpfer nahm sie nicht Anfang in der Zeit, da vor ihr keine Zeit, doch Anfang ihres Seins. So also ist sie von dir, daß sie ein völlig andres ist als du. Denn... weil sie, nie von dir sich wendend, ohne Wechsel steht und Wandel, so ist doch etwas von Veränderlichem in ihr, daß sie in Finsternis und Kälte käme, wenn sie in großer Liebe nicht so innig an dir hinge und wie ein ew’ger Mittag aus

dir leuchtete und glühte“ (XII, 15; vgl. auch XIII, 5). Augustin sieht also auch in diesem ersten Werk Gottes eine Schöpfung aus nichts und betrachtet sie als ein völlig andres Wesen als Gott. Auch gilt ihm diese geistige, oberste Schöpfung nicht als jenes Licht, das zwischen Gott und der Welt vermittelt und unsere Seele erleuchtet. Alles dieses unterscheidet ihn auch hier, wo er sich scheinbar Plotin so sehr nähert, doch ganz wesentlich von ihm.

§ 8. *Das Spezifische der Auffassung Augustins vom menschlichen Erkennen und von der Evidenz.*

Sind uns im vorigen die Unterschiede des christlichen und des heidnischen Platonikers, Augustins und Plotins, klar geworden, so sei noch einmal das Spezifische der Augustinischen Auffassung des menschlichen Erkennens hervorgehoben. Daran, daß Augustin annimmt, in Gott, dem Schöpfer alles Seins, seien als in der ewigen wandellosen Weisheit die urbildlichen Ideen aller realen und idealen Wesenheiten und alle Wahrheiten über sie ewig und unveränderlich enthalten, ist nichts Merkwürdiges und besonders zu Betonendes. Auch daran nicht, daß Augustin überzeugt ist, in der wirklichen Welt des Körperlichen und Geistigen spiegele sich diese ideale Welt, wenn auch mannigfach gebrochen, wieder. Aber spezifisch Augustinisch ist nun, wie Augustinus sich denkt, daß wir Menschen von den realen und idealen Wesenheiten, ihren Gesetzen und Wahrheiten Kenntnis erhalten. Fremd ist ihm die Aristotelische Theorie des Gewinns der Wesensbegriffe durch ihre vom intellectus agens betätigte Abstraktion aus den Phantasmen¹⁴. Vielmehr entlehnt er seine Auffassung der Plotinischen Theorie des Lichtes. Wie nichts sinnlich sichtbar ist, ohne daß es nicht entweder in eigenem sinnlichem Licht oder von einem anderen solchen Licht erhellt dem Sehvermögen der Seele d. h. den leiblichen Augen leuchtet, so ist auch geistig nichts sichtbar d. h. erkennbar, wenn es nicht von dem geistigen Urlicht d. h. der Weisheit Gottes beleuchtet wird. Dieses geistige Beleuchtetwerden besteht aber darin, daß alles, was außer Gott ist, in seiner Form ein Abbild der Ideen in Gott ist und so gewissermaßen ein Widerleuchten derselben bildet. Aber zum geistigen Erkennen der so vom Urlichte beleuchteten Wesenheiten und Wahrheiten gehört ferner nicht nur der

¹⁴ H e s s e n s ursprüngliche Meinung, Augustin kenne ein auf Abstraktion aus der Erfahrung beruhendes Gebiet der scientia, wird widerlegt von K ä l i n , a. a. O. S. 62 ff. Mit Recht sagt er zu der Stelle De Trin. XI, 8 n. 14, daß es sich dort nur um „sinnliche Vorstellungsbilder“ handle. Wie ich sehe, hatte dies schon Henricus Gandavensis erkannt und betont; vgl. Aurea Quodlibeta (Venedig 1613) 1. Band, S. 150 Spalte c.

Besitz eines geistigen, unsinnlich funktionierenden Erkenntnisvermögens, d. h. der Besitz von Vernunft und Verstand in der Seele, sondern auch ein Hineinleuchten des göttlichen Urlichtes, nämlich der idealen Wesenheiten und Wahrheiten, wie sie in Gottes ewiger Weisheit, dem Worte und Sohne Gottes sind, in dieses geistige Erkenntnisvermögen¹⁵. An ein volles Begreifenkönnen dieses geheimnisvollen Verhältnisses der ewigen Wahrheit zu Vernunft und Verstand der geistigen Geschöpfe hat Augustin selbst nicht gedacht. Besonders sind zwei Möglichkeiten zu berücksichtigen. Augustin kann erstens gemeint haben, die ewigen Wesenheiten und Wahrheiten würden von uns durch das Mittel der göttlichen Erleuchtung unmittelbar in Gott selbst gesehen. Er hat aber vielleicht auch nur gemeint, daß das göttliche Licht eine Art von geistigen Spiegelbildern der in ihm wohnenden Wesenheiten und Wahrheiten in unsern Geist hineinstrahle, und daß wir nun durch deren Vermittlung, infolge ihrer Ähnlichkeit mit den Ideen in Gott, diese letzteren schauen. Kälín hat in seiner Dissertation dieses Problem nicht erörtert. Dasselbe dürfte aber auch wohl nicht mit Sicherheit zu lösen sein. Für die zweite Auffassung läßt sich geltend machen, daß Augustin in analoger Weise das Sehen der äußeren Körper erklärt, und zugleich jenes geistige Sehen mit diesem sinnlichen parallelisiert. Wir müssen, schreibt er, von der Natur unsers Geistes annehmen, sie sei so geschaffen worden, in dem unkörperlichen Lichte ihre Gegenstände so zu sehen, quemadmodum oculis carnis videt quae in hac corporea luce circumadjacent (De Trin. XV, 15 n. 24).

Mit dem Beleuchtetwerden der Gegenstände durch die ewige Weisheit und dem Hineinleuchten dieses wandellosen, reinen Urlichtes in die Seelen und Geister hat nun aber Augustin das faktische Erkennen noch nicht für gegeben erachtet. Wohl zeigt Gott auf diese Weise der Seele in ihrem Innern die Wahrheiten und spricht sie zu ihrem innern Ohr in wortlos stummen Weisen, die weder griechisch noch lateinisch, weder hebräisch noch sonst eine Sprache sind. Aber, um das ihr Gezeigte auch zu erblicken, um das von Gott geheimnisvoll zu ihr Gesprochene auch zu vernehmen, dazu bedarf es der Achtsamkeit, der Mitwirkung und des guten Willens der Seele. Weil z. B. den gefallenen Engeln dieser gute Wille fehlt, deshalb offenbaren sie von Gottes Lichtgewand entblößt

¹⁵ Die Tatsache, daß solche, die nach einem Gegenstand, den sie nicht erlernt haben, gefragt werden, richtig antworten, erklärte Augustin anfänglich mit Plato durch die Lehre von der Wiedererinnerung. Später aber fand er den Grund darin: quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt (Retr. I, 4). Vgl. auch De mag. 12 n. 40; de civ. Dei XI, 27.

nur ihre Finsternisse (XIII, 8). Und darum betet Augustin mitten in seinen tiefsinnigen Forschungen über das Wesen der Zeit zu Gott: „Laß mich, Herr, noch weiter fragen und dulde nicht, du meine Hoffnung, daß meine Achtsamkeit sich mir verwirre!“ *Sine me, Domine, amplius quaerere; spes mea, non conturbetur intentio mea* (XI, 18). Augustin erhofft also die Erkenntnisse von nichts weniger als einem passiven Sichhinsetzen und auf die Stunde Warten, da Gott einem eine Privatoffenbarung zuteil werden läßt. Er denkt vielmehr sich die Sache so, daß Gott teils in den Worten der Hl. Schrift und den Offenbarungen der Heiligen, teils in den Werken der Natur und der Geschichte und in den Forschungsergebnissen der Wissenschaften die Zeichen jener Wahrheiten, die in ihm sind und die er in unsern Verstand hineinstrahlt, vor unsere Seele hinstellt, und daß wir unsererseits in angestrengtem, demutvollem, keusem Fragen und Nachdenken, auf Gottes gnädige Hilfe vertrauend, also, logisch gesprochen, durch sachlich und methodisch richtiges Urteilen und Folgern uns um die Deutung und das Verständnis dieser Zeichen bemühen. Man prüfe nur darauf hin die langen Erörterungen, in denen Augustin im elften Buch das Wesen der Zeit und im zwölften das des Verhältnisses von Form und Materie bei der Schöpfung zu bestimmen versucht, oder lese aufmerksam im siebten Buch die Kapitel 3—5, in denen Augustin mit dem Problem des Bösen ringt. Nur ein kleines Beispiel zur Veranschaulichung. An einer Stelle schickt Augustin eine Reihe von Wahrheiten über Gott voraus und fährt dann fort: „Dieses alles nun verbinde und vergleiche ich und schließe also (*haec colligo atque coniungo et invenio*), daß der ewige Gott die Schöpfung nicht geschaffen hat in einem Willen solcher Art, der neu und plötzlich wäre, und daß sein ewiges Wissen nichts in sich fassen kann, was wechselt und vergeht“ (XII, 15).

Nicht anders ist Augustins Auffassung von unserer Erkenntnis des Daseins und der Natur Gottes. Auch Gott müssen wir nach ihm aus den Zeichen in der Hl. Schrift, in der Natur und in unserm Innern durch Fragen, Nachdenken und Schließen zu erkennen suchen, wobei Gott allen, die redlich sich darum bemühen, seine Hilfe leiht. „Siehe, da sind Himmel und Erde. Laut rufen sie, daß sie geschaffen sind; denn sie ändern sich und wandeln sich... Sie rufen aber auch, daß sie es selbst nicht waren, die sich schufen: Wir sind, weil wir geschaffen sind; wir waren nicht, bevor wir waren, so daß wir selbst uns hätten schaffen können. Und ihre Stimme ist das, was wir mit eigenen Augen sehen (*Et vox dicentium est ipsa evidentia*). Du Herr, hast sie geschaffen“ (XI, 4). Alle Dinge, die draußen sind, antworten Augustin: Nicht wir sind dein

Gott, sondern er hat uns erschaffen. Aber sie sagen es vernehmlich nur dem Menschen und nicht auch den Tieren, weil der Mensch allein außer den Sinnen den richtenden und urteilenden Verstand hat. Die Menschen können darum „fragen, daß sie, was sie nicht sehen an Gott, an dem erkennen sollen, das da geschaffen ist (Röm. I, 20). Aber weil sie es lieben, sind sie dem Geschaffenen untertan, und die untertan sind, vermögen nicht zu richten (*iudicare non possunt*). Und das Geschaffene antwortet dem, der fragt, nur wenn er auch zu richten und zu unterscheiden weiß (*Nec respondent illa interrogantibus nisi iudicantibus*). Es ändert seine Sprache, d. i. sein Aussehn nicht, wenn einer es nur sieht, ein andrer sehend fragt, daß es dem einen so, dem andern anders schiene; es scheint den beiden gleich, doch ist's dem einen stumm, dem andern steht es Rede. Oder besser: es spricht zu allen, aber die verstehen's nur (*sed illi intelligunt*), die das Vernommene drin in ihrer Seele mit der Wahrheit zu vergleichen wissen. Denn die Wahrheit ist es, die mir sagt: Dein Gott sind Himmel nicht und Erde noch irgendein geschaffner Leib. Das sagt schon die Natur der Dinge dem, der da sieht“ (X, 6)¹⁶. Das Hauptzeichen aber, von dem aus unsere Reflexion Gott zu erkennen vermag, ist für Augustin, wie schon dargelegt wurde, die Befragung der von der Seele vorgefundenen Wahrheiten nach ihren Eigenschaften und ihrem Sitz¹⁷. Von einer Erkenntnis Gottes und des Geschaffenseins der Dinge dagegen, die weder aus dem Lesen oder Hören der Hl. Schrift noch aus einem solchen reflektierenden Befragen der äußeren Natur und der Vorgänge im Innern der Seele entspränge, sondern die aus irgendeinem unmittelbaren Schauen Gottes hervorginge, weiß Augustin nichts.

Dem widerspricht nicht, daß Augustin zweifellos und oft genug den Ausdruck gebraucht, daß wir Gott in unserm Innern sehen. Denn das meint er in der Tat und darf er auf dem Boden seiner Theorie meinen. Wie und warum er dies meint, habe ich schon

¹⁶ *Veritas enim dicit mihi: Non est Deus tuus coelum et terra neque omne corpus, Hoc dicit eorum natura videnti.*

¹⁷ Kritisch bemerkt hierzu Kälin (a. a. O. S. 71): Indem Augustin „diese Wahrheit, weil unveränderlich, als über der Seele stehend denkt und sie, die zunächst erst eine Abstraktion, ein Allgemeinbegriff ist, unvermerkt hypostasiert, gelangt er... unmittelbar zum Urgrund aller Wahrheit“. Demgegenüber macht Cl. Baumecker in seiner Rezension der Schrift im Philos. Jahrb. (1921, S. 175) geltend, Augustin denke bei dieser „Wahrheit“ nicht an den psychischen Akt, sondern an die objektive Wahrheit als das normgebende Ideal des Erkennens. Die Schwierigkeit bleibt aber doch, wie Augustin von den einzelnen verschiedenen Wahrheiten, die sämtlich gegenüber unsern Erkenntnisakten transzendent sind, zu der einen Wahrheit gelangt, deren Teile sie nach ihm gewissermaßen sind.

klar gemacht. Augustin ist der Ansicht, daß, wenn die Seele mittels des reflektierenden Fragens dahin gelangt, eine bestimmte Wesenheit oder eine bestimmte Wahrheit vorzufinden und zu schauen, sie — ob unmittelbar oder mittels Ähnlichkeit, bleibe dahingestellt — keine andere als die in Gott selbst existierende Wesenheit und Wahrheit schaut, deren geistiges Licht in ihren Verstand hineinstrahlt. Insofern und insoweit schaut deshalb die Seele auch, indem sie die Wesenheiten und Wahrheiten schaut, Gott selbst, da diese Wahrheiten und Wesenheiten ja nicht außerhalb Gottes sind, sondern zu ihm selbst gehören. Aber auch nur gemäß diesem Moment Gottes ist er ein Gegenstand unsers Schauens. Das ist er allen, welche sichere Wahrheiten erkennen. Doch nur die, welche die erforderlichen Reflexionen anstellen, gelangen dazu, sich dieser Verhältnisse bewußt zu werden, und befähigen sich dadurch, sich in seltenen Momenten höchster Konzentration in inbrünstiger Liebe dem ihrem inneren Blick gegenwärtigen Gott selig und demütig im Geiste in die Arme zu werfen.

Noch wird man fragen, an was denn Augustin glaube, daß eine Wahrheit als Wahrheit und eine Wesenheit als reine, echte Wesenheit offenbar werde, so daß die Seele in ihr die Stimme des zu ihrem Innern sprechenden Gottes zu vernehmen, Strahlen des ewigen Lichtes zu sehen überzeugt sein dürfe. Augustin ist sich der Berechtigung dieser Frage bewußt. „So also seh ich, daß die Zeit etwas wie Dauer ist und Ausdehnung. Doch seh ich's oder glaub ich's nur zu sehen (*sed video, an videre mihi videor*)? Du wirst es mir zeigen, du Licht, du Wahrheit!“ (XI, 23.) Ihm diesen Dienst der Liebe zu erweisen, bittet er Gott. „Nun aber Licht der Wahrheit, in deine Strahlen hebe ich mein Herz, daß es nichts Falsches mir verkünde. Zerstreue seine Finsternis und sag mir, ich bitte dich, was ist der Grund, daß du usw.“ (XIII, 6.) Es ist die Klarheit, die Unbezweifelbarkeit und die unmittelbar empfundene Sicherheit, durch die sich die Wahrheit nach Augustins Ansicht der Seele als Wahrheit offenbart. „Denn das sah ich klar und dessen war ich sicher (*plane tamen videbam et certus eram*), wenn ich auch nicht wußte, woher und wie mir diese Einsicht kam, daß, was zugrunde gehen kann, ein Schlechteres sei als das, was nicht zugrunde gehen kann . . . , das schrie mein innerst Herz in heft'ger Leidenschaft wider all die Truggebilde meines Geistes“ (VII, 1). Umgekehrt bekennt Augustin bei anderen Gedanken: „Doch, wenn ich schon glaubte und bekannte, daß du, unser Herr, . . . all und alles erschaffen hast . . . , so war mir doch noch immer dunkel und gar wirr verknotet, was die Natur des Bösen sei . . . Und ich gab mir Mühe zu begreifen, was ich gehört, daß nur die freie Willenswahl

der Grund sei, weshalb wir übel tun...; doch noch vermocht ich's nicht mit voller Klarheit zu erkennen (*liquide cernere*)“ (VII, 3). Vor allem aber nimmt dann Augustinus an, daß Gott auf geheimnisvolle Weise in dem Fragenden die Gewißheit erzeuge, daß er in der von ihm gefundenen klaren Antwort in der Tat die Wahrheit vor sich stehen habe und sie schaue. „Sagt ihr etwa, daß dies alles falsch sei, was mir mit lauter Stimme die Wahrheit in mein inneres Ohr gesagt von des Schöpfers wahrer Ewigkeit und daß sein Wesen sich nicht ändert in den Zeiten und daß sein Wille wesensgleich sei seinem Wesen? ... Sind diese Dinge falsch? Nein, sagen sie“ (XII, 15). Mit diesen will deshalb Augustin über die weiteren Fragen wohl disputieren. Die aber jene Wahrheiten bestreiten, die will ich nur, sagt Augustin, „zu überreden versuchen, stille zu sein und so den Weg zu ebnen, auf dem dein Wort zu ihnen kommen soll“ (ebd. Kap. 16).

Augustin sieht also die letzte Lösung der Schwierigkeit offenbar in der Annahme, daß dem redlich und richtig nach der Wahrheit Suchenden, wenn er sie gefunden hat, durch das derselben eigentümliche Licht bezeugt wird, daß er in ihrem Besitz sei. „Und schon auch hatte ich mich von der trügerischen Weisheit ... derer freigemacht, die aus den Sternen lesen. Auch hier und aus dem tiefsten Grunde meiner Seele will ich dir dein Erbarmen, du mein Gott, bekennen. Denn nur du warst es, du allein — denn wer allein ruft uns zurück vom Tod des Irrtums als das Leben, das nichts vom Tode weiß, und als die Weisheit, die selber keines Lichts bedürftig herein in arme Seelen leuchtet und die das ganze Weltgeschehen leitet herab bis zu des Baumes windbewegten Blättern?“ (VII, 6.) „Du Herr, Allgerechter, Lenker des Alls, du wirkst aus den Tiefen deines rechten Urteils — und Frager und Befragte wissen's nicht — mit still geheimem Finger so, daß jeder, der da fragt, nur höre, was ihm zu hören frommt nach den verborgenen Verdiensten seiner Seele“ (ebd.). „So hattest du mich, du mein Helfer, aus diesen Ketten schon gelöst. Noch aber fragte ich, woher das Böse, und fand doch keinen Ausweg. Du aber littest nicht, daß mich das wilde Wogen der Gedanken von dem Glauben risse, durch den ich glaubte, daß du bist und daß du ohne Wandel bist und daß du sorgend auch und richtend über allen Menschen thronst... Dies alles ruhte heil und unerschüttert stark in meiner Seele“ (VII, 7).

Für Augustin bedeutet Gott nicht eine bloße theoretische Erkenntnis, einen leblosen Begriff abstrakter Wissenschaft. Gott ist ihm der lebendige Gott, der uns geschaffen hat, uns auch innerlichst und immerdar gegenwärtig bleibt, der uns führt alle Augenblicke

unsers Lebens und uns in huldvollem Erbarmen das Gute und Wahre gibt, wenn wir demutvoll ihm vertrauend mit allen unsern geistigen und sittlichen Kräften seinen Willen zu erfüllen bestrebt sind. Die religiöse Weltauffassung Augustins ist die einer vollkommen einheitlichen Persönlichkeit, für die Christ und Gelehrter sein nicht zweierlei Dinge bedeutet. Augustin lebt und denkt ganz aus dem Glauben: *iustus ex fide vivit*.

§ 9. Vergleich unserer Auslegung der Theorie Augustins mit derjenigen Hessens.

Man wird gegen meine Ausführungen einwenden, daß sie auf einer zu schmalen Basis ruhen, da sie sich auf eine einzige Schrift Augustins, die *Confessiones*, stützen. Allein erstens ist dies doch nicht eine beliebig herausgegriffene Schrift. Sie gehört vielmehr zu den reifsten Arbeiten Augustins, da sie von ihm im Alter von 46 Jahren, also auf der vollen Höhe seiner geistigen Entwicklung und Denkkraft verfaßt worden ist. Außerdem gibt sie einen wahren und höchst lehrreichen Bericht über die sich allmählich immer mehr entfaltende Geistesart Augustins¹⁸. Und vor allem bildet gerade das uns interessierende Problem, die Auffassung Augustins von der Gotteserkenntnis, das sich durch die ganzen *Confessiones* hindurchziehende Thema. Wir sehen denn auch, wie es unter anderen nicht wenige Stellen dieser Schrift sind, die von denen zum Zeugnis angerufen werden, welche Augustin die Lehre einer selbständig neben der mittelbaren Gotteserkenntnis einhergehenden höheren, zweiten und unmittelbaren Erkenntnisweise Gottes zuschreiben möchten. Der gegenwärtig ausgesprochenste und interessierteste Vertreter dieser Ansicht in Deutschland dürfte Joh. H e s s e n sein¹⁹. Er hat in der unten zitierten Schrift mit Bienenfleiß alle die Stellen aus den verschiedenen Werken Augustins zusammengetragen, in denen nach seiner Auffassung Augustin dem Menschen eine von den mittelbaren Gottesbeweisen unabhängige unmittelbare, auf direktem Schauen beruhende natürliche Erkenntnis Gottes zuerkennt. Sehen wir darum zu, ob diese Stellen uns

¹⁸ Von einigen — Boissier, Harnack, Thimm — ist die These vertreten worden, die *Confessiones* gäben kein objektiv getreues Bild von dem geistigen Bekehrungsweg Augustins; insbesondere schwächten sie die Bedeutung des Neuplatonismus für Augustin ab. Zur Widerlegung dieser dem ganzen Charakter Augustins widerstreitenden These vgl. Charles Boyer, *Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris 1920.

¹⁹ Von den verschiedenen Arbeiten Hessens über Augustin kommt hier am meisten in Betracht seine Schrift: *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Paderborn 1919.

nötigen, über jene Auslegung Augustins, die sich uns aus den „Bekanntnissen“ ergab, irgendwie hinauszugehen²⁰.

Vor allen Dingen schicke ich noch einmal voraus, daß Augustinus an zahlreichen Stellen den Ausdruck „Sehen“ einfach zur Bezeichnung jedes sicheren Erkennens verwendet. Nur noch ein Beispiel als erneuter Beleg: „Was mich zu deinem Licht emporriß, war, daß ich von meinem freien Willen so sicher wußte als von meinem Leben. Und wenn ich darum was wollte oder nicht es wollte, so war ich sicher und gewiß (*certissimus eram*), daß ich allein es war, der wollte oder nicht wollte; und daß darin allein der Grund der Sünde liegen müsse, das sah ich mehr und mehr (*iam iamque animadvertēbam*). Auch sah ich (*videbam*), daß ich das, was ich nur wider meinen Willen tat, mehr litt als tat“ (VII, 3). Im sicheren Erkennen liegt zudem ein eigentliches geistiges Sehen vor; denn, wenn auch der zur Erkenntnis einer Wahrheit führende Weg ein diskursiver ist, so besteht doch immer notwendig das Ende dieses inneren Weges des Denkens im geistigen Sehen des gefundenen Resultates, d. h. im bewußten Vorsichhaben eines bestimmten, sich uns als Wahrheit bezeugenden Sinnes. Diese Bezeugung ist, wie gezeigt, nach Augustins Ansicht darin gegründet, daß jede von der Seele geschaute echte Wahrheit in Gott ist und so auf geheimnisvolle Weise Helle und Sicherheit gewährend als göttliches Licht unserm geistigen Auge entgegenstrahlt. So oft wir darum eine Wahrheit schauend ihrer unmittelbar, kraft der geschilderten Selbstbezeugung, gewiß sind, schauen wir in ihr und durch sie auch Gott, zu dessen Geist sie gehört, und können, sind wir uns durch reflektierendes Denken dieses Sachverhalts und seiner Wahrheit bewußt geworden und richten unsere Aufmerksamkeit auf sie, an Gott so wenig zweifeln wie an irgendeiner von uns geschauten Wahrheit. Im Gegenteil gerade diese oberste Wahrheit leuchtet uns ganz besonders hell und warm entgegen, weil sie und sie allein der glühende Brennpunkt des inneren Lichtes unserer Seele ist. Ich finde unter allem, was Hessen aus Augustin anführt, nichts, was sich nicht zwanglos dieser Auffassung einfügte.

Daß Augustin ein denkbar innerstes und innigstes Seins- und Lebensverhältnis zwischen der Seele und ihrem Gott annimmt (Hessen S. 26 ff.), ist ohne Frage. Nur schließt dies in keiner Weise notwendig ein, daß Augustin ein unmittelbares, d. h. durch keinerlei

²⁰ Reiches Zitatmaterial enthält auch die Arbeit von Kälin. Ich glaube, daß meine noch ganz ohne Kenntnis vom Inhalt und der Tendenz der Kälinschen Arbeit durchgeführte Untersuchung in ihren Resultaten mit dieser Schrift wohl vereinbar ist.

Reflexionen vermitteltes Verhältnis Gottes zur Seele auch sub ratione objecti cogniti gelehrt haben müsse. Wenn nun weiter Hessen zahlreiche Stellen aus Augustin zitieren kann, die alle irgendwie davon sprechen, daß die Seele ein höheres Licht, das Gott selbst ist, in ihrem Innern schaue, so wird doch an keiner dieser Stellen von Augustin gesagt, daß dieses Schauen sich nicht gründe auf Fragen und Reflexionen, von denen es an anderen Stellen, wie nachgewiesen, so deutlich abhängig gemacht wird. Gewiß hat Augustins Denken nicht immer schulgemäße Form. Den Rhetor hat Augustin in der Darstellung selten verleugnen können. Darum liegen aber doch immer subtile Reflexionen des folgernden Denkens seinen Erkenntnissen zugrunde. Das aber ist gerade der springende Punkt in der ganzen Frage; denn daß Augustin uns ein Schauen Gottes in der Seele zuschreibt, ist zweifellos richtig, nur wie er dies meint, kann eine Streitfrage sein. Ich behaupte, er meine es so, daß wir durch fragendes und reflektierendes Denken aus der Hl. Schrift, der äußeren Natur und unserm Innern die Wahrheit, daß Gott sei, was er sei, und daß alles von ihm abhängt, erschließen müssen, und daß dann, indem wir die hierdurch erkannte Wahrheit schauen und ihrer auf Grund ihrer eigenartigen Helle und Wärme sicher sind, in ihr das ewige Licht und die ewige Wahrheit selbst, d. h. Gott unserm Erkennen als Objekt gegenwärtig sei. Die Gottesbeweise sind hiernach für Augustin kein zweiter Erkenntnisweg Gottes neben seiner Erkenntnis durch unmittelbares Erleben, sondern sind ein integrierender, das Erleben fundierender und es ermöglichender Teil des zu unserer Natur gehörigen Schauens der Gottheit. Damit ist es durchaus vereinbar, daß zwischen Gott und der ihn nach den vorausgegangenen Reflexionen in ihrem Innern schauenden Seele „nulla interposita creatura est“, wie es heißt *De vera religione* n. 113, wenn nicht etwa von Augustin an dieser Stelle, wo er von der Bindung des Menschen durch die Religion an Gott spricht, nur das innere Gnadenlicht gemeint ist, durch das Gott uns ihn im übernatürlichen Glauben erkennen läßt. Darüber heißt es *En. in Ps. 149*: *Est quaedam visio huius temporis, erit altera visio futuri temporis. Visio, quae modo est, per fidem est; visio, quae futura est, per speciem erit*²¹.

²¹ Auch bei Kälin heißt es: Oft sind Augustins Aussprüche über die Erleuchtung „dunkel und geheimnisvoll, man ist sich dann nicht recht klar, ob er von der inneren Erleuchtung der Gnade redet, oder ob er die göttliche Erleuchtung, welche die intellektuelle Erkenntnis ermöglichen soll, im Auge hat“ (a. a. O. S. 55).

Hessen beruft sich auf eine Stelle aus den *Confessiones* und eine solche aus den *En.* in Ps. 41 n. 10, um zu zeigen, daß Augustin ausdrücklich die aus der Intuition Gottes hervorfließende Gewißheit seiner Erkenntnis hervorhebe. „Mit innerm Stachel triebst du mich, daß ich in Unruh war, bis deiner ich in innerm Schauen sicher wäre (*donec mihi per interio rem aspectum certus esses*)“ (*Conf.* VII, 8 n. 12). In Wahrheit spricht hier Augustin von jener Zeit seiner geistigen Entwicklung, da er auch Gott sich noch körperhaft vorstellte und in Unruhe suchte, wie er das Böse mit Gott vereinigen könne. Die ihn hierbei quälende innere Unruhe betrachtete Augustin als den zur Wahrheit treibenden Stachel, der ihn nicht eher sich beruhigen ließ, bis er fragend und forschend endlich die Wahrheit gefunden, sie in seinem Innern schaute und ihre beseligende Gewißheit verkostete. Augustin schildert denn auch sofort im folgenden Kapitel, wie Gott ihm hierbei dadurch zu Hilfe kam, daß er ihm die Bücher der Platoniker in die Hand gab. Erst recht bedeutet die Stelle aus der Psalmenerklärung Augustins nichts anders als die unerschütterliche Gewißheit des unwandelbaren Gottes, die dem aufleuchtet, der erkannt hat, wie und warum jede von ihm geschaute Wahrheit ein *aliquid incommutabile* ist. Eine ausgezeichnete Bestätigung meiner Auslegung ist die von Hessen (S. 33) zitierte Stelle aus *Tract.* 99 in *Joa.* n. 4: „Wenn unser Geist, wenn der innere Mensch, dem als einem einförmig wissenden durch die fünf Sinne wie durch Boten des Leibes Verschiedenartiges gemeldet wird, die unveränderliche Wahrheit erkennt, erwählt und liebt, dann sieht er das Licht, von dem es heißt: Im Anfang war das Wort“ (*I. Joh.* 9, 1). Eine weitere Auslegung ist nach dem Gesagten gewiß überflüssig.

In einem weiteren Kapitel führt Hessen dann aus, die von Augustin uns zugeschriebene „unmittelbare, intuitive Gotteserkenntnis“ werde von dem hl. Bischof als eine inhaltlich und zeitlich begrenzte gedacht. Nichts ist richtiger. Augustin betont, daß unsere *visio Dei* keine *comprehensio* (keine *visio totalis*) sei. Muß er aber dies nicht auch von der *visio beatorum* in patria sagen? Denn welchem Geschöpf könnte Gott verleihen, den gesamten unendlichen Inhalt seines ewigen Seins schauend im Wissen gegenwärtig zu haben. Wie aber vermöchte Augustin dann noch einen *Wesens-*unterschied namhaft zu machen zwischen dem von ihm angenommenen diesseitigen Schauen Gottes und der im Jenseits den Guten als Belohnung verheißenen *visio „facie ad faciem“*, wenn er jenes diesseitige Schauen im Sinne Hessens als ein vom diskursiven Erkennen der Wahrheiten innerlich unabhängiges und darüber hinausgehendes direktes Schauen der Gottheit verstanden gehabt

hätte? So, wie er tatsächlich dieses Schauen verstanden hat, ist freilich nichts selbstverständlicher, als daß zwischen ihm und dem Schauen der Seligen sich eine meerestiefe Kluft weitet. Ich erlaube mir in diesem Zusammenhang noch einmal an Augustins Beschreibung des Schauens Gottes durch die Engel zu erinnern, dessen Wesensunterschied von unserm diesseitigen Schauen Augustin gerade daraus ableitet, daß „die Engelsscharen überm Himmel es nicht nötig haben, nach deinem Firmament zu schauen (*suscipere firmamentum hoc*) und lesend [nämlich die Hl. Schrift] deine Worte zu erkennen. Sie sehen ja (*vident enim*) dein Antlitz immer und lesen drin auch ohne Silbenmaß der Zeit, was du in ew'gem Willen willst. Sie lesen, lauschen, lieben. Denn lauschend lesen sie und liebend das Unwandelbare deiner Pläne. Und nie verschließt sich ihrem Auge das Buch, nie ward es ihnen aufgerollt; denn du selber bist ihr Buch und bist's in Ewigkeit“ (XIII, 15). Der Unterschied unsers Sehens von diesem der Engelsscharen ist nicht der unwesentliche, daß uns nur gelegentlich zuteil wird, was diesen immer zuteil ist, nämlich Gott ohne Betrachtung des Firmamentes und ohne Lesung der Hl. Schrift zu erkennen, sondern der wesentliche, daß uns in diesem Leben ein solches Schauen Gottes überhaupt nicht gegeben ist. „Dein Wort aber bleibt in Ewigkeit. Heute erscheint es uns noch nebelhaft und wie ein Rätsel und im Bild des Himmels, nicht so wie es in Wirklichkeit doch sein mag, so wie auch uns, die wir doch deines Sohnes geliebte Söhne sind, noch nicht erschienen ist, wie wir einst selber werden sein“ (I Joh. 3, 2). (Ebd.)

Daß auch jenes Schauen Gottes, das uns nach Augustin in diesem Leben möglich ist, nur gelegentlich und immer nur für kurze Zeit uns zuteil werde, wird von Augustin nicht darauf zurückgeführt, daß Gott uns nur selten die besondere Gnade eines unmittelbaren Blickes in sein Antlitz spende, sondern darauf, daß unsere Natur von der unsinnlichen Betrachtung der geistigen Wahrheiten immer wieder alsbald abgezogen wird zur Betrachtung der sinnlichen Worte und Sachbilder, in denen uns unsere Erkenntnisse erscheinen. Gerade die von Hessen aus den „Bekenntnissen“ zum Beleg herangezogene Stelle Augustins beweist zugleich, daß Augustin dabei nicht ein eigentlich unmittelbares Schauen Gottes im Auge hat; denn sie lautet: „Und in der Tat gelangte ich in einem Momente zitternden Aufblicks zu dem, was da ist. So erschaute ich, was unsichtbar ist an dir, durch die Vermittlung deiner Geschöpfe; aber ich vermochte nicht, den Blick fest auf dich zu heften, sondern mußte ihn in meiner Schwäche wegwenden und zu meinen gewöhnlichen Beschäftigungen zurückkehren“ (VII, 17 n. 23). Zu

beachten sind namentlich auch die diesen Worten vorausgegangenen Ausführungen Augustins. Der psychologische Grund für die Schwierigkeit unserer Seele, lange im rein geistigen Betrachten zu verharren, wird von Augustin treffend in der von Hessen aus *De Trin.* (VIII n. 3) zitierten Stelle bloßgelegt. Es genüge anzugeben: „*Ecce vide, si potes o anima praegravata corpore . . . : Deus veritas est . . . Non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor, cum audis: Veritas est. Noli quaerere, quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbabunt serenitatem, quae primo ictu diluxit tibi, cum dicerem: Veritas.*“ Zu diesen psychologischen Vorstellungen Augustins enthalten Lehrreiches vor allem auch die vielen Kapitel, die im zehnten Buch der „Bekenntnisse“ vom achten Kapitel an vom ‚Gedächtnis‘ handeln.

§ 10. Augustins Theorie kein Ontologismus.

Von jeher haben sich die Ontologen auf Augustin berufen. Taten sie dies mit Recht? Hessen, der in seiner genannten Schrift auch „Augustins Verhältnis zum Ontologismus“ untersucht, gibt auf diese Frage weder ein eindeutiges Ja noch ein eindeutiges Nein zur Antwort. Sehr verständlich nach dem, was seiner Ansicht nach Augustin über unser unmittelbares Erkennen Gottes lehrt. Doch, was ist Ontologismus? Hessen nimmt dieses Wort in seiner engsten Bedeutung, nach der wohl Gioberti und Mamiani, nicht aber auch z. B. Malebranche Ontologen wären. Diesem Sprachgebrauch kann ich mich nicht anschließen; denn das Wesentliche des sog. Ontologismus findet sich zweifellos auch bei Malebranche. Worin nämlich besteht dies? In der Lehre, daß zu den unmittelbaren Erkenntnissen unseres Geistes, die durch ihre Unmittelbarkeit unsere Erkenntnisquelle für andere Wahrheiten und Erkenntnisse sind, in erster Linie die Erkenntnis Gottes gehöre. Es ist aber, damit Ontologismus vorliege, nicht nötig, in dieser Lehre soweit zu gehen, die unserm Geist unmittelbar gegebene Erkenntnis Gottes für die alleinige Quelle unserer sämtlichen wahren Erkenntnisse zu halten. Der Ontologismus Malebranches tut dies z. B. nicht und ist doch echter Ontologismus. Darum kann Hessen nicht schon dadurch, daß er hervorhebt, Augustin erkenne neben dem aus Gott abgeleiteten Bereich idealen Wissens auch einen solchen empirischen Wissens an, Augustin jenseits des Ontologismus stellen, wie er dies zu tun versucht. Im Gegenteil! Indem er betont, Augustin lehre eine Intuition des Absoluten durch unsern Geist, und indem er hinzusetzt, dieses Schauen sei für uns die Quelle unserer Erkenntnis der Grundsätze und Grundbegriffe der

Idealwissenschaften (S. 49), macht er im Gegensatz zu seiner Absicht ihn zu einem Ontologen. Und doch ist Augustin kein Ontologist gewesen. Um aber dies zu sehen, muß man feiner unterscheiden als Hessen.

Gottes Verhältnis zur Seele ist nach Augustin ein doppeltes. Erstens gibt er ihr und ihren Vermögen als schöpferische Ursache ihr Sein und erhält sie darin in jedem Augenblick ihres Lebens. Zweitens leuchtet er auch über den Seelen als ihr ewiges geistiges Licht und strahlt die ewigen Wesenheiten und Wahrheiten in sie ein. Aber, wie die Sonne auch dem Blinden leuchtet und von ihm doch nicht gesehen wird — vgl. Tract. 1 in Joa. n. 19 —, so kann der Mensch auch geistig blind sein und bleiben gegenüber den in seinem Geiste gegenwärtigen Wahrheiten. Er ist, wenn er seinen Blick auf das Sinnliche und die Wörter richtet, wenn er sündhaft sich von der Wahrhaftigkeit des Suchens abkehrt, wenn er vor allen Dingen das methodische Befragen der Hl. Schrift, der Natur und des eigenen Innern nicht richtig und angestrengt übt, nicht so, daß er geistig zu sehen, d. h. die Wahrheit zu erkennen und sie mit Klarheit und Sicherheit zu erfassen vermöchte. „O ew'ge Wahrheit! Du bist es, du mein Gott, dir atme ich Tag und Nacht. Und da ich dich zum erstenmal erkannt, da griffest du mich, daß ich sähe, es sei, was ich sehen könne, doch ich sei noch nicht, daß ich's sehen könne (ut viderem esse, quod viderem, et nondum me esse, qui viderem). Du schlugst mein schwaches Auge (aspectum) und strahltest überhell in mir, und ich erzitterte in Lieb und Angst. Und ich sah (et inveni), wie fern ich von dir war, im Lande dessen, das dir fremd ist, und mir war's, als hört ich deine Stimme aus der Höhe: Ich bin das Brot der Großen. Wachse, so wirst du mich essen“ (Conf. VII, 10). Dieser Gedanke Augustins ist entscheidend.

Augustin sieht in Gott nicht, wie es für den Ontologismus wesentlich ist, das *objectum primo cognitum intellectus humani*, und betrachtet die durch Folgerungen und methodische Fragestellungen von uns erringbare Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes mit nichten nur als einen zweiten Erkenntnisweg neben dem Weg der Gotteserkenntnis durch unmittelbares geistiges Sehen des im Innern der Seele gegenwärtigen Gottes. Wenn er letzteres meinte, so müßte es, um Gott tatsächlich zu erblicken, Augustin für die Seele genug erscheinen, guten Willens zu sein und ihre Aufmerksamkeit, ihren geistigen Blick nach innen zu wenden. Aber, dies erscheint Augustin durchaus nicht als genug. Er weiß vom Apostel und macht Ernst damit, daß wir hienieden Gott nur

erkennen können durch die von ihm geschaffenen Werke, und daß wir daher uns fragend d. h. urteilend und folgernd teils an das, was wir von den Dingen erfahren, teils an die Eigenartigkeit unsers Wahrheitserkennens wenden müssen, um daraus schließend die Wahrheit einzusehen, daß alles Sein von Gott erschaffen ist, und daß alle Wahrheiten in der göttlichen Weisheit existieren, und deshalb dort auch von uns gesehen werden, wenn unser Geist sie als Endresultat seines reflektierenden Fragens erblickt²². So ist das Sehen Gottes auch in dem eng beschränkten Sinne, in dem Augustinus uns hienieden ein solches zuschreibt, doch nicht der Anfang unsers Erkennens und die Quelle unserer übrigen Erkenntnisse, sondern genau umgekehrt das Ende und das Resultat unsers Erkennens. Augustin ist es nicht in den Sinn gekommen, für die Art und das Gebiet unsers diesseitigen natürlichen Erkennens den *ordo cognoscendi* mit dem *ordo essendi* zu parallelisieren. Und eben dies trennt durch eine wesenhafte Kluft seine Auffassung der menschlichen Erkenntnis von der des Ontologismus jeder Art und Form. Bei ihm gibt es nicht nur, wie bei Malebranche, neben dem Schauen Gottes und den hierbei in Gott geschauten Ideen und Wahrheiten einfach noch ein anderes Erkennen im Menschen, sondern dieses ‚andere‘ Erkennen, dieses verstandesmäßige Erschließen aus gegebenen äußeren und inneren Tatsachen, ist ihm ein integrierender Teil jenes höheren Erkennens, sein wesensnotwendiger, innerer Unterbau für die an den Leib gebundene, durch die irdische Aue zu ihrer himmlischen Heimat unter Gottes Schutz und geheimnisvoller Führung pilgernde Seele.

Von hier aus verstehen wir auch das Verhältnis von Weisheit und Wissenschaft, wie Augustinus es beschreibt. Die Weisen sind die, welche Gott erkennen und ihm dienen, und unter ihnen an oberster Stelle die Heiligen, welche die Hl. Schrift verstehen und für andere die Lehrer der Wahrheit und die Führer zu Frömmigkeit und Tugend sind. Das sind jene Leuchten, von denen Augustin sagt: Ihnen „gibt dein Geist die Gnade, Weisheit zu reden, dem größeren Himmelslichte [d. h. der Sonne] gleich für die, die sich am Licht der hellen Wahrheit freun wie an der Morgensonne“. Nicht allen Menschen verleiht Gott so hohes

²² Auch Kälin betont S. 73 Anm. 146, daß die Ontologen zu Unrecht die Begründung ihres Systems in Augustin suchen; denn „daß es im gegenwärtigen Leben eine direkte Gotteserkenntnis gibt, wird von Augustin wiederholt abgelehnt. Weder mit dem körperlichen noch mit dem geistigen Auge vermögen wir nach seiner Ansicht Gott zu sehen“. Vgl. auch C. van Ender, Der Gottesbeweis in der patrist. Zeit, Freiburg i. B. 1869, S. 158¹.

Leuchten. Aber auch ihnen gibt er Großes. Am nächsten stehen jenen Weisen die, denen Gott die Gabe der Wissenschaft schenkt. Sie sind das kleinere Himmelslicht, der Mond. Um sie scharen sich wie die Sterne die, welche Gott mit mancherlei anderen Fähigkeiten und Fertigkeiten ausgerüstet hat. „Die Gabe der Wissenschaft (*sermo scientiae*) aber . . . und all die andern Gaben, die ich danach erwähnte . . ., wie sind sie doch an Glanz so arm verglichen mit dem Glanz der Weisheit (*sapientiae*), des sich der Tag erfreut, so arm wie Dämmerung der Nacht! Denn jenen sind sie nötig, mit denen er, dein weiser Knecht [d. i. Paulus], nicht reden konnte wie mit Geistigen, sondern wie mit Fleischlichen (1. Kor. 3, 1), er, der doch die Weisheit redet unter den Vollendeten. Doch der tierische Mensch, der wie ein Kind noch ist in Christus und wie ein Säugling, der soll, bis er stark geworden ist für kräftige Speise, und bis sein Auge in die Sonne schauen kann, nicht in der dunkeln Einsamkeit der Nacht verharren. Darum sei er zufrieden mit dem Licht des Mondes und der Sterne!“ (Conf. XIII, 18.) Dann vergleicht Augustin jene, welche als sittlich gute Menschen der Wissenschaft dienen, den „guten Schlangen“ bei Matthäus (10, 16), und sagt von ihnen, die Bedeutung der Wissenschaften für das höhere Erkennen der Weisheit bestimmend: „Und diese ‚guten Schlangen‘ werden nicht mehr giftig sein zum Schaden, sondern klug nur, sich zu hüten, und so viel erforschen sie die irdische Natur, als es genüge, durch das, was geschaffen ist, hindurch das Ewige zu schauen. Denn diese Tiere dienen der Vernunft (*serviunt rationi*), wenn wir sie fern von tödlich bösen Wegen halten, und also sind sie gut“ (XIII, 21). Besser aber noch als die Wissenschaft ist uns die Hl. Schrift die Führerin zur Weisheit; „denn ihr unterwerfen wir den Verstand und haben’s sicher, daß es wahr und recht gesagt ist, auch was noch unserm Aug verschlossen bleibt“: *quoniam submittimus libro tuo nostrum intellectum certumque habemus, etiam quod clausum est aspectibus nostris, recte veraciterque dictum esse* (ebd. Kap. 23).

VIERTES KAPITEL.

DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE GRATRYS, EINE QUELLE DER
RELIGIONSPHILOSOPHIE SCHELERS.§ 1. Von Augustin zur religionsphilosophischen Phänomenologie
der Gegenwart.

Der Gegensatz der augustinischen Erkenntnistheorie zur aristotelischen ist, wie gezeigt, der der Erkenntnis der Begriffe und Wesenheiten durch unmittelbares Schauen zu der Erkenntnis derselben durch Abstraktion aus den Erfahrungsgegebenheiten. In diesem wesentlichen Gegensatz steht nun auch die moderne Phänomenologie zum Aristotelismus. Damit ist eine natürliche Verbindung der Phänomenologie mit dem Augustinismus gegeben. Vollzogen hat sie Max Scheler. Dieser geistreiche und vielseitige Kopf hat unstreitig den entschlossensten und bedeutsamsten Versuch einer Neubegründung der Religion auf phänomenologischer Basis unternommen¹. Von seinen Ideen ist Otto Gründler wesentlich abhängig; auch ist durch ihn Robert Winkler stark beeinflusst. Ebenso hat Arnold Rademacher zu seiner Schrift „Die Gottessehnsucht der Seele“ (München 1922) unverkennbar nachhaltige Anregungen von Scheler empfangen. Besonders aber sieht Joh. Hessen in „Schelers Neubegründung der Religion“ eine sehr willkommene Unterstützung seiner eigenen religionsphilosophischen Bestrebungen, die auf Bekämpfung der „traditionellen, auf Thomas fußenden Apologetik“ zugunsten eines modernisierten Augustinismus gerichtet sind². Es ist darum für uns unerlässlich, in sachlicher Objektivität Stellung zu den religionsphilosophischen Anschauungen Schelers zu nehmen.

„In der Philosophie ist“ — so berichtet Scheler über sich selbst³ — „auf religionsphilosophischem Boden der sich allenthalben wieder stärker regende Augustinismus (freilich stark modifiziert) auch mit der Phänomenologie (die... ja selber stark platonisch orientiert ist) in Verbindung getreten durch das Werk des Verfassers ‚Vom Ewigen im Menschen‘, Band I, in dem versucht wurde, sowohl der Metaphysik als der Religionsphilosophie ... eine neue Selbständigkeit zu geben.“ Seine Wendung zur Phä-

¹ Vgl. Vom Ewigen im Menschen, 1. Band: Religiöse Erneuerung, Leipzig 1921.

² Vgl. seinen Aufsatz unter obigem Titel in der „Akadem. Bonifatius-korrespondenz“ 37, 2 (1922) S. 100 ff.

³ In der Sammelschrift „Deutsches Leben der Gegenwart“, hrsg. von Witkop, Berlin 1922, S. 212.

nomenologie hat Scheler, der bis dahin im Bannkreis Kants stand, um das Jahr 1901 genommen. In dieser seit der Jahrhundertwende von Husserl inaugurierten „neuen philosophischen Einstellung, neuen *Techné des schauenden Bewußtseins*“, erblickt er „die bedeutsamste und wirksamste philosophische Bewegung der Gegenwart“ (a. a. O. S. 196 u. 199). Von der Phänomenologie allein aus ist jedoch Schelers Religionsphilosophie nicht zu erklären. Jene führt allerdings auch zu einem gewissen Dualismus des Erkennens, insofern sie die Wesenserkenntnisse, die einen Gegenstand betreffen, aufs schärfste von den Daseins- und Tatsachenerkenntnissen desselben trennt. Aber in der wissenschaftlichen Erfassung des religiösen Objektes d. h. Gottes statuiert Scheler noch einen ganz anderen, der Phänomenologie als solcher fremden Dualismus: nämlich den eines ersten Erfassens Gottes durch eine Art unmittelbaren Schauens und eines zweiten, zum Teil dem vorigen parallel gehenden Erfassens desselben Objektes durch folgerndes Denken. Jenes erste Erfassen identifiziert er alsdann mit der phänomenologischen Wesensschau. Dieser zweite Dualismus in der Religionsphilosophie Schelers ist das, was Hessen berechtigten Grund gibt, in dieser Philosophie Schelers eine Paralleltendenz zu seinen eigenen augustinischen Bestrebungen zu sehen; denn diese Bestrebungen sind, wie gesehen, auf die Überzeugung aufgebaut, daß Augustinus beim Menschen zwei voneinander unabhängige natürliche Erkenntnisarten Gottes angenommen habe. Dieser Augustinismus ist deshalb für die Religionsphilosophie Schelers ebenso charakteristisch und wesentlich wie die Verwendung der Phänomenologie. Die Quelle für denselben aber ist nicht unmittelbar Augustinus selbst gewesen, sondern anscheinend vor allem das den Augustinismus in einer besonderen Form vertretende Werk des Oratorianerpaters A. Gratry „*De la connaissance de Dieu*“, das zum erstenmal 1853 in zwei Bänden in Paris erschien⁴. In seinem Werk „*Vom Ewigen im Menschen*“ weist Scheler einmal auf Gratry als den „verdienstvollen französischen Oratorianer“ hin, der die Stellen der griechischen Väter über den „religiösen Sinn“ im Menschen als ein besonderes Offenbarungsorgan Gottes gesammelt habe (S. 589). Da nun die Theorie Gratrys heute nur noch wenig bekannt ist, so will ich zunächst sie nach dem Buch „*Von der Erkenntnis Gottes*“ gemäß ihren Hauptzügen entwickeln. Sie gibt uns ein lehrreiches, plastisches Bild von dem, was man als ‚Augustinismus‘ bezeichnen muß, und ist — auch abgesehen davon, daß sie uns auf Schelers

⁴ Ich zitiere den 1. Band nach der achten und den 2. Band nach der neunten Auflage, die beide 1903 in Paris erschienen sind.

Religionsphilosophie vorbereitet — geeignet, die im vorigen Kapitel gewonnenen Erkenntnisse der Theorie Augustins zu ergänzen und zu vertiefen.

§ 2. Das „induktive Erkennen“ und der „Gottessinn“ Gratrys.

Bekanntlich erblickt Aristoteles in der syllogistischen Ableitung des Schlußsatzes aus zwei und mehr Vordersätzen (Prämissen) das eigentliche Instrument der natürlichen wissenschaftlichen Erkenntnis. Unter dem Ausdruck ‚Beweis‘ (ἀπόδειξις) versteht er dieses syllogistische Begründen eines Satzes. Zugleich ist sich aber Aristoteles dessen wohl bewußt, daß es für uns noch eine ganz anders geartete, an Gewißheit aber nicht nur nicht geringere, sondern sogar noch größere natürliche Erkenntnis bestimmter Wahrheiten gibt, oder m. ä. W. daß nicht alle unsere unbezweifelbar sicheren Wahrheiten ‚bewiesen‘ werden können. Es muß nach ihm für unser Erkennen gewisse eines Beweises nicht bedürftige und gleichwohl streng sichere Wahrheiten geben, weil sonst die Schlüsse einer höchsten festen Basis entbehren müßten, nämlich keine sicheren Obersätze hätten. Diese obersten Wahrheiten sind „unmittelbar einleuchtend“, sind iudicia per se nota, weil die Wahrheit ihres Aussageinhaltes vom Geiste aus dem Sinn ihrer Begriffe unmittelbar zu ersehen ist. So kennt also Aristoteles beim Menschen neben dem diskursiven ein intuitives Erkennen, beide ausgezeichnet durch Wahrheit und Gewißheit. Er weiß aber von einem „intuitiven“ Erkennen noch in einem anderen als dem eben genannten Sinne. Dieses letztere intuitive Erkennen setzt nämlich voraus, daß unser Geist die Begriffe der Gegenstände besitzt und ihren Sinn erfaßt. Der Inhalt aber dieser Begriffe besteht in den Wesenheiten der Gegenstände, deren Begriff sie sind. Darum hängt das beweisende oder diskursive Erkennen für Aristoteles davon ab, daß unser Geist die Wesenheiten der von ihm zu erkennen den realen und idealen, abstrakten und konkreten Gegenstände sicher und bestimmt erfaßt. Auch dieses Erfassen geschieht nun nach dem Stagiriten intuitiv, d. h. durch ein geistiges Schauen jener Wesenheiten. Volle Klarheit über die Art dieses Schauens findet man in den Aristotelischen Schriften nicht. So viel aber ist sicher, daß Aristoteles es auf eine geistige Kraft in uns, den intellectus agens, zurückführt und als Materie für das Erschauen der Wesenheiten sinnliche Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte für notwendig hält, und zwar so, daß sie nicht bloß den Anstoß für den Geist abgeben, in sich die unsinnlichen Wesenheiten zu bilden oder zu schauen, sondern so, daß er aus ihnen auf eine eigenartige Weise die Wesenheiten abstrahiert. Demnach liefert die von Aristoteles anerkannte

natürliche Intuition uns nur die Kenntnis solcher Wesenheiten, die in den Gegebenheiten unserer äußeren und inneren Wahrnehmung in konkreter Form reale Gestalt haben. Alle Wesenheiten, bei denen dies nicht zutrifft, z. B. die Gottes, entziehen sich für Aristoteles prinzipiell unserer Kenntnis durch Schauen. Wir können uns nur wesenhaft unvollkommene, nämlich durch Negationen und Analogien konstruierte Vorstellungen von ihnen bilden.

Halten wir das über die Aristotelische Erkenntnisauffassung Gesagte im Auge, so bedeutet es zunächst nichts Besonderes, daß auch Gratry lehrt, der menschliche Geist besitze zwei wesentlich verschiedene Wege der Erkenntnis: den einen, auf dem er durch Folgern zu den Schlußsätzen seiner Syllogismen gelange, und den andern, auf dem er schauend die höchsten Obersätze seiner Syllogismen, d. h. die durch sich evidenten mannigfachen Wahrheiten und die Wesenheiten der Gegenstände finde. Er unterscheidet diese beiden Verfahren unserer Vernunft terminologisch durch *Syllogismus* und *Induktion*, wobei er den zweiten Ausdruck in dem ganz allgemeinen Sinne der „invention“ durch Schauen nimmt. Das zweite Verfahren bezeichnet er auch mit Plato als *Dialektik*. Immer wieder betont er, daß dieses ‚induktive‘ oder ‚dialektische‘ Erkennen von derselben Strenge sei wie das syllogistische, keine geringere Gewißheit wie dieses ergebe, ferner, wenn es auch in der wissenschaftlichen Logik weit weniger analysiert und bekannt als das syllogistische sei, doch ebenso ursprünglich und natürlich von jedermann geübt werde. Ja es bildet nach ihm sogar das Hauptverfahren der Vernunft (*le procédé principal de la raison*) (I, 60 f.; 98 ff.). Diese Zweiteilung nun unserer Erkenntnisarten hat bei Gratry in Wahrheit einen ganz anderen Sinn als bei Aristoteles. Wir sehen das sofort, wenn wir uns der Frage der Erkenntnis Gottes zuwenden.

Plus de raison! Mehr Vernunft! Das fordert einmal *Bossuet* für das Wohlergehen der Menschen. Erfüllung aber wird sein Wort nur finden, wenn man einsieht, daß die Entwicklung der Vernunft an die Entwicklung der ganzen Seele, insbesondere der Intelligenz und der Freiheit, der Logik und der Moral gebunden ist. „Vernunft und Freiheit sind die beiden Flügel der Seele, um sich zu ihrem einzigen Objekt zu erheben, das das Gute und zugleich die Wahrheit ist“ (I, 42). Es ist eine Frage des Lebens oder des Todes für uns zu wissen: „Wird unsere Vernunft sich vereinigen mit der Vernunft Gottes oder sich von ihr trennen?“ (Ebd.) Vernunft und Herz suchen in gleicher Weise Gott. Gott und sich selbst zu erkennen, das ist die Weisheit und die wahre Definition der Philosophie, die hiernach zugleich theoretisch und praktisch

ist, zugleich die Wahrheit und das Gute zu ihrem Gegenstand hat (I, 51 f.). Der erste, tiefste, erhabenste, aber zugleich auch leichteste Teil der Philosophie ist die *Théodicée*, die Gotteserkenntnis; denn die Ideen des Unendlichen und der Vollkommenheit sind „die ersten, welche unsere Vernunft bei ihrem Erwachen uns zeigt; d. h. unsere Vernunft treibt uns von Anfang an zu Gott hin. Das ist der Weg der Natur und zu gleicher Zeit die absolute Ordnung der Wahrheiten, wie sie an sich sind“ (I, 53). Schon dieser eine Satz spricht Bände. Er genügt, um uns den absoluten Gegensatz zu offenbaren, in dem Gratry zu Aristoteles steht; denn für diesen ist die grundlegende Tatsache unserer Erkenntnis gerade die, daß ihr Weg der umgekehrte ist wie der der wirklichen Verhältnisse. Doch, sehen wir näher zu.

Der Inhalt der Theodizee konzentriert sich in der einen Frage: „Ist es möglich, das Dasein Gottes zu beweisen? Ist dies notwendig?“ Nicht notwendig ist dies, wenn der Satz, daß Gott existiert, unmittelbar evident ist. Und das ist er für jeden, der den Sinn des Wortes ‚Gott‘ versteht und weiß, daß es das bezeichnet, was schlechthin und absolut ist“ (*l’Être absolu*) (I, 54 f.; II, 104 ff.). Da aber nicht alle Menschen diesen Sinn erfassen, so bedürfen diese eines Beweises, daß Gott existiert. Dieser Beweis ist nun auch mit streng mathematischer Gewißheit zu erbringen (I, 56). Wo liegt die Quelle dieses Beweises? Sie muß in einer Funktion des menschlichen Geistes liegen, die allgemein und alltäglich ist, weil Gott jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt. Ist darum diese Funktion gefunden, so hat die Philosophie lediglich sie nur noch in ihre Sprache zu übertragen und ihre Beweiskraft zu zeigen. Diese Funktion ist nun das Gebet oder m. a. W. die Bewegung der Seele vom Endlichen zum Unendlichen (I, 57). Das Gebet ist nichts anderes als ein „intellektueller und moralischer Aufschwung zu Gott“. Es bildet das Fundament unsers geistigen und moralischen Seins; denn dieses Fundament besteht darin, „ohne jeden Umschweif des Denkens, aber durch einen durchaus berechtigten Aufschwung (*élan*) der Vernunft vom Endlichen überzugehen zum Unendlichen, vom realen endlichen Sein, das man ist, sieht und aktuell berührt, zum unendlichen, real und aktuell existierenden Sein, das im Dasein des Endlichen eingeschlossen und von ihm vorausgesetzt ist“ (I, 59). Die Demütigen und Einfachen üben instinktiv „diese wesentliche und hauptsächlichste Bewegung der Vernunft“ aus, und zugleich ist diese „natürliche Tätigkeit der Seele“ die Basis der wissenschaftlichsten Beweis-methode, deren zwei Zweige die Infinitesimalmathematik Leibnizens und der metaphysische Beweis Gottes sind (ebd. u. II, 143 ff.).

Der Beweis, den Gratry im Vorigen im Auge hatte, ist identisch mit dem, was er zum Unterschied vom syllogistischen das induktive oder dialektische Verfahren der Vernunft nennt und an Einfachheit, Raschheit und Überzeugungskraft weit über jenes stellt (I, 62). Dieses Verfahren ist „das, was man das natürliche Gebet nennen muß, den Aufschwung (*élan*) der Seele, der alles ein Weg zu Gott ist“ (II, 164). Worin aber besteht diese „induktive“ oder empirische Erkenntnis Gottes? Der induktive Weg besteht darin, „daß, wenn uns durch die Erfahrung irgendein Grad des Seins, der Schönheit, der Vollkommenheit gegeben ist — und das ist immer gegeben, so lange man existiert, wahrnimmt und denkt —, wir unmittelbar durch unser Denken die Grenzen des beschränkten Seins und die unvollkommenen Eigenschaften, die wir besitzen oder wahrnehmen, auslöschen, um, ohne sonstige Vermittlung, die unendliche Existenz des Seins und seiner den von uns wahrgenommenen entsprechenden Vollkommenheiten zu bejahen“ (I, 62; vgl. II, 151 f.). Dieses Verfahren, vom Endlichen durch Austilgen seiner Endlichkeiten sich unmittelbar zum Unendlichen zu erheben, dient nicht nur zum Beweise Gottes, sondern ist überhaupt der Weg, die Prinzipien zu erkennen. Es ist streng exakt (*rigoureux*) und bildet un *procédé* unversel *d'invention* (I, 62). „Diese Bejahungen, die von einem realen Endlichen übergehen zum realen Unendlichen, sind stets wahr, weil in der Metaphysik und der Geometrie jedes positive Endliche sein ihm entsprechendes Unendliches besitzt“ (I, 64).

Wie aber nicht jeder Geist das syllogistische Denken jederzeit ausübt, so auch nicht jederzeit den dialektischen Aufschwung zum Unendlichen. Wohl läßt sich ein stumpfer Geist zum folgernden Denken zwingen, nicht so jedoch auch zu dem zweiten Verfahren. Er kann die Spannkraft zu demselben einbüßen, weil die ihm eigene Bewegung eine solche der ganzen Seele ist und in unlöslicher Verbindung zugleich dem Intellekt und dem moralischen Verhalten des freien Willens angehört (I, 65). „Der Beweis der Existenz Gottes ist nicht bloß der Akt und das grundlegende Verfahren des vernünftigen Lebens, sondern ist dasselbe auch für das moralische und praktische Leben. D. h. die Tätigkeit des Geistes, die Gott beweist, entspricht einem moralischen Akt des freien Willens, der Gott liebt und ihn anbetet. Diese beiden Akte entsprechen sich in der Weise, daß der moralische Akt die Quelle, der Stützpunkt und die Ursache des Vernunftaktes ist. Wenn der Wille seinen Akt verweigert, kann die Vernunft den ihrigen nicht vollziehen“; sie würde die Gründe von Gottes Dasein sehen, würde aber doch nicht an ihn glauben (II, 150). Darin liegt die Wurzel des Atheismus. Nur moralische Sinnesänderung (*un changement*

moral) kann fähig machen, diesen Beweis auf sich wirken zu lassen (I, 66). Im Gegensatz nämlich zu den syllogistischen Schlußsätzen und den durch sich evidenten Sätzen ist der Aufschwung des Geistes vom Endlichen zum Unendlichen samt dem entsprechenden Urteil „zugleich wahr und frei“ (I, 67). So gibt es in uns eine oberste moralische Bedingung dieser dialektischen Urteile. Man darf sie bezeichnen als den „Sinn für das Unendliche“ (sens de l'infini) oder den „Gottessinn“ (sens divin), der identisch ist mit der vom unendlichen Gut auf die Seele ausgeübten Anziehung (I, 67). Von diesem „Gottessinn“ spricht Gratry an zahllosen Stellen. Er sagt von ihm, derselbe sei identisch mit dem, was P a s c a l mit den Worten meine, das Herz habe seine von der Vernunft nicht gekannten Gründe (I, 68). Zahlreiche Benennungen dieses „Sinnes“ siehe I, 87.

„Es gibt“ — so schildert Gratry den sens divin ausführlicher — „von Anfang an in der Seele ein Geschenk Gottes, das von der Berührung Gottes her stammt und das jene Stimme, jener innere Genius ist, den Gott allen Seelen verliehen hat. Dieses göttliche Element, dieser Sinn für das Unsterbliche und Göttliche bildet im dreifachen Leben der Seele das wesentliche und erste Element, das Prinzip und die Wurzel der Seele. Von ihm stammt die Kraft, die von Gott kommt und uns zu Gott trägt. Darum erhebt sich der Mensch zu Gott nicht durch den Geist allein, durch das abstrakte Denken, wie es die Sophisten verstehen, sondern nur durch die ganze Seele, und zuerst durch den Willen, durch das Ausüben des Guten, wodurch das Auge dorthin gewendet wird, wohin es blicken soll, und alsdann gereinigt und zum Sehen fähig gemacht wird“ (I, 78). Der gute Wille überwindet, was in uns die Entfaltung des Gottessinnes behindern könnte.

§ 3. Nähere Erläuterung an den Gottesbeweisen einiger großer Philosophen.

Seine Auffassung der Gotteserkenntnis entwickelt Gratry weiter, indem er seinen Gang durch die Geschichte der Philosophie nimmt und zeigen zu können glaubt, daß alle großen Philosophen und Theologen bald mit Bewußtsein, bald wenigstens faktisch mittels des „dialektischen“ Verfahrens Gottes Dasein und Wesen erkannt haben. Wir wollen diesen Ausführungen so weit folgen, als nötig erscheint, um in den Sinn der Theorie Gratrys von unserer Erkenntnis Gottes einzudringen.

a) Es ist verständlich, daß Gratry seine historischen Darlegungen mit P l a t o beginnt und in ihm den Begründer des dialektischen Erkenntnisverfahrens feiert (I, 72—133). Er läßt Plato den wahren

Gott erkannt gehabt haben, stellt mit Thomassin die These auf, Plato habe die Ideen in Gott existieren lassen, und identifiziert das *δαμόνιον* des Sokrates mit dem *sens divin*. Plato soll ferner keine drei Seelen, sondern nur ein dreifaches Seelenleben unterschieden haben. Dem entspreche „das dreifache Leben, das uns in Verbindung setzt mit der Natur durch die Empfindung, mit der Seele durch den inneren Sinn und mit Gott durch den Gottessinn“ (I, 84). Am wichtigsten aber ist für uns Gratrys Schilderung der von Plato unterschiedenen Stufen des dialektischen Verfahrens.

In erster Linie ist von der sinnlichen die intelligible Erkenntnis zu unterscheiden. Die letztere ist teils diskursiv (*διάνοια*) teils intellektuell (*νόησις*). Das diskursive Denken verfährt syllogistisch; es stützt sich auf die notwendigen und unveränderlichen Wahrheiten, begreift aber nicht ihre Beziehung zu Gott und ihre Einheit in ihm. Über ihm erhebt sich als Funktion des eigentlichen Intellekts das dialektische Denken. In dieser Region der *ἐπιστήμη* betrachtet der Geist das vom Sein und der Wahrheit Erleuchtete. Doch ist das noch nicht das Ende des intellektuellen Schauens; denn darüber existiert ja noch das Sein selbst, die Quelle aller Wahrheit und aller Erkenntniskraft der Geister. Mit Mühe kann der Geist zuletzt auch dahin gelangen, dieses Sein selbst zu schauen. Das erst ist das Ende des dialektischen Denkweges (I, 101 ff.). „Il y a le terme du procédé, qui consiste à atteindre le souverain Bien lui-même par l'esprit lui-même, directement et immédiatement“ (I, 104). Wer also wird durch die platonische ‚Dialektik‘ gefunden? „Der wahre Gott, der da existiert, der gut, das absolute Sein, das Gute selbst, Verstand und Vorsehung, Urheber und Vater der Welt ist“ (I, 112). Wichtig ist noch eines für dieses Erkenntnisverfahren. Die geschaffenen Dinge bilden lediglich den Ausgangs- und Stützpunkt des Aufschwunges der Seele zum Absoluten, sind aber nicht Beweisprinzip desselben (*principe de déduction*) (I, 118 f.).

b) Bei dem grundsätzlichen Gegensatz, der zwischen Plato und Aristoteles in der Erkenntnistheorie obwaltet, müssen wir erwarten, daß Gratry Aristoteles ablehnt. In der Tat weiß er auch Wichtiges an ihm zu tadeln, spricht sich aber doch nicht in dem Maße gegen ihn aus, wie man dies zunächst meinen würde. Das hat seinen Grund darin, daß Gratry in Aristoteles zwar ein starkes theoretisches Überwiegen der syllogistischen Geistesstellung findet, zugleich aber bei ihm doch auch die Handhabung des höheren dialektischen Erkenntnisverfahrens zu bemerken glaubt. Dieses sei es, auf dem in Wahrheit der Aristotelische Gottesbeweis beruhe, während derselbe rein syllogistisch betrachtet, so wie Aristoteles

selbst ihn auffasse und darstelle, der Beweiskraft entbehre. „Hier die große Differenz zwischen Plato und Aristoteles. Aristoteles ist in der Praxis ganz bemüht, alles durch Syllogismen zu finden oder doch wenigstens zu beweisen, und kennt in seiner Theorie weder alle Bedingungen noch die ganze Tragweite des dialektischen Verfahrens. Er bestreitet sogar bei Plato die Legitimität desselben; und wenn er selbst sich seiner bedient, so geschieht es oft ohne Wissen und implicite. Zwanzig Jahre des Platon Schüler hatte er von diesem die Ergebnisse überliefert bekommen. Er besaß im voraus diese höchste Idee Gottes, welche von dem Hauptverfahren der Vernunft geschenkt wird... Aristoteles bewahrt alle diese Gaben, hüllt sie aber in Syllogismen ein, auf eine Weise, daß man den Weg nicht mehr bemerkt, auf dem der Geist sie erhält“ (I, 137). Darauf führt Gratry die Syllogismen des Aristoteles in der Darstellung an, welche Thomas von Aquin in der Summa contra gentes von ihnen gibt, und urteilt darüber: „Halten wir hier inne. Denn zu was würde es dienen, diese endlose Kette unfaßlicher Sätze zu verlängern, die immer dunkler werden? Wer ist der Leser, der uns folgen würde? Wen gibt es, der heute noch an diese Art des Vernünfteln glaubt? Das ist das, was vom siebzehnten Jahrhundert unter dem Namen des Aristotelismus verbannt worden ist“ (I, 144). Bedenken wir, daß Thomas von Aquin den Gottesbeweis des Aristoteles, für den Gratry derartige Worte hat, für rechtmäßig und beweiskräftig hält, so sehen wir, daß die Aristoteles zugeordneten Streiche notwendig auch Thomas von Aquin treffen. Man kann, so fährt Gratry fort, vom Beweglichen aus nicht deduktiv das Unbewegliche beweisen. „Aristoteles hatte also dieses Resultat schon im voraus, das auf andere Weise [als durch den dialektischen Aufschwung vom Endlichen zum Unendlichen] nicht zu erlangen ist. Er besitzt die Wahrheit und versucht sie darzulegen. Dazu hüllt er sie in Syllogismen ein. Das ist ein Verfahren, das für solche, die erst zu denken beginnen — und Aristoteles war Lehrer —, größere Klarheit zu haben scheint. Aber diese Syllogismen, die außerstande waren, die Wahrheit zu finden, sind nicht einmal ein Beweis für dieselbe; sie setzen sie nicht ins Licht; sie verschleiern sie. Nur mit Mühe läßt sie sich unter dieser Verkleidung wiedererkennen“ (I, 147). Erwähnenswert ist noch, daß Gratry den Aristotelischen „intellectus speculativus“ mit Gott identifiziert (I, 174 ff.).

c) Der „Platon der Philosophie der modernen Welt“ ist Augustin (I, 255). Unter dem Einfluß des Christentums ist durch ihn die Philosophie aus dem Stadium der Kindheit in das der Manneskraft eingetreten (I, 257). Klarer als Plato erkennt Augustin, daß es zwei Welten des Intelligibeln gibt: die Welt der ewigen

Wahrheiten und Wesenheiten und die Welt Gottes. Jene ist nicht diese, sondern nur ihr Schattenbild; denn jene Wahrheiten sind nicht Gott selbst (I, 227 f., 257). Rein ihrer Natur überlassen kann unsere Seele nur die erste Welt sehen; erhält sie auch die übernatürliche Hilfe des Glaubens, so sieht sie auch Gott selbst, anfänglich nur dunkel, allmählich klarer, entsprechend ihrem Wachsen (I, 196). Hat unsere Seele die ewigen Wahrheiten und ihre Ewigkeit erkannt, so fühlt sie sich getrieben, mit ihrem Blick die Sonne selbst zu suchen. Von nichts anderem geht dieser Trieb aus als von der tiefsten Wurzel unserer Seele, dem *sens divin* (I, 227 ff.). Zwischen Gott und Seele besteht ja der innigste Kontakt. Gott lebt im Zentrum des Herzens, ist das innerste Gut der Seele, durch ihn lebt sie wie durch ihren Lebenssaft, von ihm wird sie jeden Augenblick geschaffen. „Bemerkt aber unsere Seele dies auch? Empfindet sie es? Besitzt sie, m. a. W., den Gottessinn? Ja; wenn auch durch ihre Affekte fern von Gott, empfindet sie doch immer die vom höchsten Gut ausgehende Anziehung, die . . . uns beunruhigt“ (I, 229). Die Seele „trägt in sich das absolute Sein, die Wahrheit selbst und das Selbstgute; und sie empfindet notwendigerweise auch etwas davon“ (I, 230).

Da alles irgendwie ein Abbild Gottes ist, so wird auch durch alles in der Seele eine Empfindung des Urbildes geweckt. Aber um dieser Empfindung zu folgen und zum Endziel des Erkennens zu gelangen, bedarf es des stufenweisen Emporsteigens von den sinnlichen Dingen zur Vernunft, von der Vernunft zu den ewigen Wahrheiten, von diesen zu Gott. Und dieses Emporsteigen kann nur von der ganzen Seele mit Hilfe aller ihrer Kräfte geschehen. „Ohne Unterlaß reizt Gott uns zur entscheidenden Antwort. Diese ist das Werk Gottes in uns und mit uns, die Wiedergeburt, das neue Leben. Eingetreten in dieses neue Leben glaubt die Seele an das Sein, bringt Hoffnung der Wahrheit entgegen und will das höchste Gut. Diese drei natürlichen Fähigkeiten treten unter dem Einfluß ihres höchsten Gegenstandes und ihres übernatürlichen Lebens in aktuelle Tätigkeit. Der in unser Sein eingeschlossene Grund, den wir selbst nicht kennen, verbindet sich mit dem ewigen Sein durch den Glauben, die Intelligenz mit dem Licht Gottes durch die Hoffnung und der Wille mit dem göttlichen Willen durch die Liebe“ (I, 235). So wird die Vernunft gesund und wird zur Tugend (*vertu*), und diese Tugend tritt in Berührung mit Gott selbst (I, 235). „Sie wird Tugend, wenn sie an ihrem höchsten Ziele anlangt. Welches ist dieses? Das Schauen Gottes (*la vision même de Dieu*). Dieses Ziel ist übernatürlich und wird erreicht durch die drei Tugenden, die Gott schenkt: den Glauben, die Hoffnung und die Liebe; jene drei

Tugenden, ohne welche keine Seele so geheilt werden kann, daß sie Gott schaut. Gott zu schauen ist das letzte Ziel der Vernunft in der mit Gott vereinigten Seele: dieses Schauen ist die Vereinigung der schauenden Seele mit Gott selbst als dem geschauten Gegenstand“ (I, 251 f.). Volles Verständnis dieser Lehren ist erst möglich, wenn wir Gratrys Auffassung des ‚Glaubens‘ kennengelernt haben werden.

d) Anselm wird in der Geschichte der Philosophie immer als der genannt werden, der als erster in seinem „Monologium“ den sog. „ontologischen Gottesbeweis“ formuliert hat. Thomas von Aquin hat bekanntlich die Beweiskraft dieses Argumentes bestritten, wie dies auch schon Anselms Ordensgenosse Gaunilo tat. Interessant ist nun Gratrys Stellung zu dem Gedanken Anselms. Er urteilt mit M. de Rémusat, daß es von vornherein verfehlt sei, den Gedanken Anselms für einen Syllogismus zu halten. Wäre er das, so würde er in der Tat der Beweiskraft entbehren. Was Anselm schreibt, ist in Wahrheit nichts als der Ausdruck jenes induktiven Verfahrens der Vernunft, durch das die Obersätze der Syllogismen gefunden werden (I, 275). So angesehen ist Anselms Argument „ein kleines Meisterwerk, das unter einer einfachen Formel einen Reichtum von Ideen einschließt“ (I, 276). Um das zu erkennen, muß man wissen, was in der Seele vorsichgeht, die zur Idee Gottes, jenem Obersatz des Anselmschen Arguments gelangt. Von Anfang an ist in jedem Verlangen nach einem endlichen Gut das Streben nach dem unendlichen Gut, in jedem Sehen eines endlichen Gegenstandes ein gewisses Sehen des unendlichen Seins eingeschlossen. Aber die Seele ist sich dessen noch nicht bewußt. Durch Nachdenken (*par raisonnement*) gelangt sie dazu; „denn meine Vernunft kann nicht ein beschränktes Gut begreifen, ohne ein noch größeres und immer größeres zu begreifen, und schwingt sich so und allsogleich auf bis zu einem Ende, das sie mit einem einzigen Sprung erreicht und bei dem sie notwendig Halt macht: nämlich beim Wissen der Idee eines Seienden von solcher Beschaffenheit, daß sich ein größeres nicht denken läßt, eines ersten, obersten und absoluten Seienden, auf dem notwendig alles Sein ruht“ (I, 278). Hat nun die Seele diese Idee erfaßt, so erkennt sie aus ihr sofort die aktuelle und reale Existenz dieses Seienden. Warum dies? „Darum, weil die Idee nach dem eigentlichen Sinn dieses Wortes ein sicheres Sehen des Gegenstandes ist (*une certaine vue de l'objet*)... Sie ist nämlich kein Sinnesbild noch ein davon im Gedächtnis zurückbleibendes Vorstellungsbild. Die Idee bezieht sich nur auf das Allgemeine, das Bleibende, das in sich Wahre, das Notwendige. So ist sie ein sicheres Sehen Gottes. Aber das Sehen eines Gegenstandes begreift dessen Dasein in sich“

(I, 281 f.). Darum ist Anselms Argument von mathematischer Strenge. „Es beweist, daß Gott ist, weil er sein muß, und sodann, weil man sieht, daß er ist“ (I, 283).

Der zweite bemerkenswerte Punkt bei Anselm ist seine Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen. „Gemäß Anselm werden die Wahrheiten, die anfänglich durch den Glauben empfangen sind, so leuchtend (tellement lumineuses), daß man ferner nicht mehr sie nicht zu sehen vermag, selbst unabhängig vom Glauben. Daher ist der Glaube die Wurzel des Wissens . . . Und das ist nach unserer Ansicht der beste Weg, um zu philosophischen Entdeckungen zu gelangen“ (I, 292).

e) Gespannt müssen wir sein auf Gratrys Urteil über Thomas von Aquin. In seinem augustinischen Denken müßte er ihm kritisch gegenüberreten. Aber er tut das Gegenteil. Er erhebt ihn aufs höchste, indem er ihn „als das vielleicht kraftvollste metaphysische Genie, das die Welt gesehen“ bezeichnet (II, 194). Verständlich ist das nur durch sein Urteil, daß Thomas, obwohl in ihm wie in Aristoteles die syllogistische Denkungsart vorherrscht, doch in sich Augustin, Aristoteles und Plato vereinigt (I, 296). Er habe nämlich — ähnlich wie wir das bei Aristoteles hörten — darum seine Syllogismen bauen können, weil diese drei Männer ihm die Resultate ihres Forschens als die Obersätze seiner Schlüsse überlieferten, „so daß er selbst, was diese in der Philosophie gefunden hatten, nicht mehr zu suchen brauchte“ (I, 297). Man darf, mahnt er, nicht übersehen, daß die Ausgangspunkte der Schlüsse des hl. Thomas nicht nur in den Sinnesgegebenheiten und den daraus abstrahierten Begriffen, sondern vor allem in den von Plato davon unterschiedenen Ideen gelegen sind (I, 297 f.).

Thomas verwendet mehr als Aristoteles das Hauptverfahren der Vernunft und unterscheidet es auch ausdrücklich von dem Verfahren der Demonstration. *Dicendum, quod etiam in speculativis alia rationalis scientia est dialectica, quae ordinatur ad inquisitionem inventivam, et alia scientia demonstrativa, quae est veritatis determinativa* (S. Th. 2. 2. qu. 51 a. 2 ad 3). Doch ist gegen Gratry hierzu zu bemerken, daß Thomas hierbei eine ganz andere Unterscheidung als die von ihm gemeinte im Auge hat. Sein „dialektisches Verfahren“ ist das von Aristoteles dem apodiktischen entgegengesetzte und in den „Ersten Analytiken“ und der Topik dargelegte Verfahren, Begründungen zu suchen. Wichtiger aber erscheint Gratry, von Thomas hervorzuheben, daß er mit aller Klarheit zwischen zwei Stufen der Gott betreffenden Wahrheiten unterscheidet: nämlich solchen, die durch das natürliche Licht der Vernunft erkannt werden können, und solchen, zu deren Erkenntnis

eine übernatürliche Erleuchtung der Vernunft erforderlich ist (S. c. g. I, 3 u. 4). Zur zweiten Erkenntnisart gehört vor allem das unmittelbare Sehen Gottes. Dieses aber hat auch wieder zwei Stufen: die eine ist das klare Sehen der göttlichen Wesenheit im Jenseits durch das *lumen gloriae*, die andere das dunkle Sehen derselben im Diesseits durch das Licht des Glaubens; denn „der Glaube ist nach Thomas nichts anderes als der noch dunkle Beginn des direkten Sehens Gottes in seiner Wesenheit“ (I, 339). Die von Gratry hierzu zitierten Stellen aus Thomas sagen aber weniger. Vor allem heißt es bei Thomas ausdrücklich: *dicendum, quod veritas prima est objectum visionis patriae ut in sua specie apparet, fidei autem ut non apparet* (Qu. D. de ver. qu. 14 a. 8 ad 3). Das aber heißt nicht, daß wir auch schon durch das Glaubenslicht Gott in seiner Wesenheit sehen, wenn auch nur dunkel (*obscur*), sondern daß wir ihn durch dasselbe überhaupt nicht sehen. Es ist darum nicht die Lehre des hl. Thomas, die Gratry mit den Worten beschreibt: „Der menschliche Geist will die erste Ursache selbst in sich selbst sehen. Dieser Blick ist das Sehen der Wesenheit Gottes, das direkte Sehen des Lichtes, das Gott ist. Darum ist dies die Stufe des übernatürlichen Lichtes, weil Gott über alle Natur ist. Aber es gibt zwei Stufen der Klarheit in dieser übernatürlichen Erkenntnisstufe selbst: das verworrene, eingeschlossene, abgeblendete, unerfahrbare Sehen des Glaubens oder das Licht der Gnade, und das klare Sehen, die höchste Schau im Licht der Glorie. Das eine Sehen wird dem Menschen dargeboten während der irdischen Reise, das andere erwartet die Gerechten und Heiligen am Ende der Reise, im Vaterlande“ (I, 344).

Was die Lehre des hl. Thomas von der natürlichen Erkenntnis Gottes durch den Menschen betrifft, so dürfen seine Grundsätze nicht verwischt werden, wie es ihnen bei Gratry droht. Sie lauten aber: *Visis sensibilibus non devenimus in Deum, nisi procedendo secundum quod ista causata sunt et quod omne causatum est ab aliqua causa agente et quod primum agens non potest esse corpus, et ita in Deum non devenimus nisi arguendo* (1 dist. 3 qu. 1 a. 2). *Quamvis Deus sit in anima per essentiam, praesentiam et potentiam, non tamen est in ea sicut objectum intellectus; et hoc requiritur ad cognitionem* (ib. ad 3). Daran ändert sich nichts durch den moralisch guten Willen; denn *iste processus, [Deum cognoscere per creaturas per causalitatem, remotionem, eminentiam] convenit hominibus secundum statum viae, bonis et malis* (ib. a. 3).

Von den Philosophen, deren Theorie der Gotteserkenntnis Gratry noch bespricht, seien hier nur noch zwei erwähnt: Descartes und Malebranche.

f) Descartes bringt zwei Gottesbeweise, von denen der eine ein Beweis a priori, der andere ein solcher a posteriori ist. Sie lauten: „1. Ich besitze die Idee eines vollkommenen Seienden. Also existiert dieses; denn diese Idee schließt seine Existenz ein. 2. Ich besitze die Idee eines vollkommenen Seienden. Also existiert dieses; denn dieses allein vermag dieselbe in mir zu setzen. In sich selbst sind nun, und zwar mit Recht, diese beiden Beweise wahr und halten sich ohne einander. Faktisch aber und relativ zu uns bilden sie nur einen Beweis und halten sich einer durch den anderen“ (I, 371). Die Idee des schlechthin vollkommenen Seienden schließt nämlich offenbar das Dasein desselben ein. Wir aber können diesen Schluß erst ziehen, wenn wir diese Idee besitzen. „Man muß also zuvor die wahre, reale, lebendige Idee dieses notwendigen Seienden besitzen, d. h. diese von ihm selbst in uns getätigte, verursachte Idee. Es gibt uns diesen Gottessinn, der die wahre Idee in sich schließt: *sens divin, foi rationelle naturelle, idée innée*, wie sich so viele vortreffliche Geister ausdrücken“ (I, 374). Zur Entfaltung gelangt dieser in uns gelegte natürliche Keim für gewöhnlich durch Worte der anderen. Indem diese vom Unendlichen und Gott sprechen, wecken sie unsern *sens divin* zum Nachdenken und regen unsern Willen zu freier Unterwerfung an. Unsere Vernunft hat die Kraft, in dieser Weise den Sinn der von uns vernommenen Worte zu verstehen, weil sie von Gott ausgegangen und das natürliche Licht ist, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt (ebd.). Der Weg aber, den die Vernunft hierbei durchläuft, ist dieser: „Zuerst empfindet (*sent*) man gleichzeitig und dunkel das Endliche und das Unendliche, Gott und die Seele, da das Leben nichts anders als die Beziehung beider ist. Bald sieht man darauf klar das Endliche, aber nicht als solches, nicht als ein Unvollkommenes. Hierauf läßt der dunkle Sinn (*le sens obscur*) des Unendlichen oder der Vollkommenheit uns das Endliche oder unsere Seele als etwas Unvollkommenes sehen. Dieses Sehen läßt uns alsdann durch den Kontrast klar das Unendliche und Vollkommene erfassen (*concevoir*). Und diese Erkenntnis des Vollkommenen oder Gottes trägt in sich die doppelte Gewißheit der Existenz ihres Gegenstandes: erstens die, daß diese Existenz erfahren ist, und zweitens sodann die, daß, nachdem diese Existenz einmal in Besitz genommen ist, von ihr erkannt wird, daß sie rational notwendig ist, indem die Behauptung des Gegenteils einen inneren Widerspruch enthält“ (I, 376).

Nur eines fehlt bei Descartes. Im Bestreben, reiner Philosoph zu bleiben und alle Theologie zu vermeiden, erwähnt er nicht, daß es zwei Gebiete des Intelligibeln gibt (I, 382). Aber es ist nötig, über

die Vernunft zum Glauben hinauszugehen und beide miteinander zu verbinden.

g) Vernehmen wir zum Schluß auch noch Gratrys Urteil über seinen berühmten Vorgänger im Oratorium Jesu *Malebranche*. Mit Descartes bringt Malebranche dessen apriorischen und aposteriorischen Beweis für das Dasein Gottes, den wir vorhin kennen lernten. „Die Idee Gottes ist nach ihm eine unmittelbare Erkenntnis, eine erfahrungsmäßige Wahrnehmung Gottes; es ist Gott selbst, der durch seine Gegenwart uns die Idee von sich oder, besser gesagt, alle Ideen schenkt“ (I, 416). Malebranche entwickelt außerdem den kosmologischen Gottesbeweis. Er gibt ihm die Form: „Jedes beliebige durch uns gesehene Objekt beweist Gott, da man kein Objekt außer durch Gott und in Gott sieht“ (I, 418). Malebranche wirft hierbei aber zwei Wahrheiten durcheinander. Er meint, unser Sehen der Geschöpfe und unserer Seele seien ein Sehen Gottes selbst; auch unsere Idee von Gott sei ein unmittelbarer Blick auf Gott selbst. Während Paulus sagt: „Wir sehen Gott durch die Geschöpfe“, sagt Malebranche: „Wir sehen die Geschöpfe durch Gott“ und vergißt so das Wort der Hl. Schrift: „Kein Mensch hat jemals Gott gesehen“. „Besitzen wir wohl tatsächlich so, wie wir in dieser Welt sind und geboren werden, ein direktes und unmittelbares Sehen Gottes? Wer glaubt das? . . . Wir haben, indem wir die Natur und unsere Seele erblicken, reell ein gewisses indirektes und eingeschlossenes Sehen Gottes, weil er das Licht ist, das uns erleuchtet, und ohne das nichts sichtbar wäre“ (I, 419)⁵. Der Irrtum Malebranches besteht darin, die beiden Stufen der Erkenntnis des Göttlichen vermengt zu haben; er faßt das natürliche Sehen Gottes im Spiegel der Seele ganz so auf wie das übernatürliche Sehen Gottes in seiner Wesenheit. Aber, so gewiß dieses zweite Sehen das Endziel der Vernunft bildet, so sicher ist dieses Endziel durch die natürlichen Kräfte unseres Geistes nicht zu erreichen (I, 419 f.)⁶.

§ 4. Das Problem des Gottesbeweises.

Als Ergebnis seines Ganges durch die Geschichte der Philosophie glaubt der gelehrte Oratorianerpater des neunzehnten Jahrhunderts den Satz buchen zu dürfen, daß alle großen Philosophen

⁵ Vgl. Thomas von Aquin: dicendum, quod omnia dicimur in Deo videre . . . in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et diiudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis . . . Sicut ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse, quod videatur substantia solis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter non est necessarium, quod videatur essentia Dei. S. Th. 1 qu. 12 a. 11 ad 3.

⁶ Genauere Darlegung der Erkenntnistheorie von Malebranche in unserer „Erkenntnistheorie“ (1922) Kap. IV.

den Gottesbeweis haben und ihn aus dem sens divin schöpfen. Alle haben auch begriffen, daß die Natur und die Seele, von denen aus unsere Seele Gott erkennt, „in keiner Weise ein Prinzip sind, aus dem die Vernunft Gott deduktiv folgern könnte, sondern einfach ein Ausgangspunkt, von dem aus die Vernunft sich zum Urgrund aller Dinge erhebt . . . Alle haben ferner begriffen, daß dieses Verfahren absolut verschieden ist vom Syllogismus und das erste der zwei wesentlichen Verfahrensweisen der Vernunft bildet: jenes, welches die Obersätze findet, und nicht jenes, welches die Folgerungen zieht. Sie haben auch alle dieses Verfahren als eine Tätigkeit der Vernunft beschrieben, die beim Blick auf die endliche Welt mehr durch den Kontrast als die Ähnlichkeit in diesem Endlichen die notwendige Existenz des Unendlichen sieht (voit) und dasselbe durch Verneinung erkennt, nämlich durch Verneinen alles endlichen Seins und aller beschränkten Vollkommenheit“ (II, 99). Vergewärtigen wir uns vor unserm Weitergehen erst noch einmal kurz die Bedeutung dieser Worte an dem zu lösenden Problem.

Um nichts anders handelt es sich als um die Frage, wie unser Geist zum Bewußtsein und zur Gewißheit des unendlich vollkommenen Seienden d. h. Gottes gelangt. Diese Frage schließt zwei Dinge ein: die Gewißheit vom Dasein Gottes und die Erkenntnis seiner Natur, bestehend in dem Wissen, welche ‚Attribute‘ von uns Gott beilegt werden müssen. Zu dieser Frage lehren Aristoteles und Thomas, daß es für uns Menschen nur einen einzigen natürlichen Weg der Gotteserkenntnis gibt: den der deduktiven Ableitung aus den physischen und seelischen Tatsachen. Sie lassen also für unsere natürliche Gotteserkenntnis als Mittel nur das syllogistische Verfahren gelten. Die Obersätze dieser Syllogismen erblicken sie einerseits in den Erfahrungsgegebenheiten und anderseits in den allgemeinen, unmittelbar evidenten Grundsätzen der Vernunft, vorab dem Kausalgesetz. Ganz anders aber denkt darüber Gratry. Und gerade das besagen seine vorhin zitierten Worte, die er als mächtige Stütze durch die Lehren „aller großen Philosophen“ unterbaut zu haben meint, und dies in einer Weise plausibel zu machen weiß, daß man das ganz Neue und Andere bei ihm gar nicht mehr bemerkt. Nach ihm bilden die Erfahrungstatsachen keinen Beweisgrund, aus dem durch folgerndes Denken Dasein und Natur Gottes erschlossen würden. Sie sind ihm vielmehr nur ein Ausgangspunkt und ein Anstoß für unsern Geist, sich kraft eines eigenen ihm verliehenen Sinnes für das Göttliche beim Anblick des Endlichen unmittelbar d. h. ohne syllogistische Vermittlung hinaufzuschwingen zur Idee des Unendlichen

oder Vollkommenen, und damit das Endliche (z. B. die Seele) zu erfassen als Abbild und Wirkung des Unendlichen. Das nennt Gratry das „dialektische Erkenntnisverfahren“; und wenn er von einem ‚Beweis‘ Gottes spricht, meint er viel mehr dieses Verfahren, dem er mathematische Strenge beimißt, als das syllogistische Beweisen von Folgesätzen aus Obersätzen⁷. Denn er ist der Ansicht, ein Beweisgrund syllogistischer Ableitung des Unendlichen aus dem Endlichen könne letzteres einfach darum nicht sein, weil dieses Verfahren auf dem Verhältnis der Identität beruhe, das Unendliche aber nicht im Endlichen enthalten sei. So einfach und natürlich diese Lehre nun auch klingt, so enthält sie doch reichlich Mystik und Dunkelheit in sich, so daß der Wunsch verständlich ist, noch Genaueres über diese unsere Gotteserkenntnis von Gratry zu erfahren. Sehen wir daher zu, wie wir befriedigt werden.

Sehr richtig bemerkt Gratry, daß es nicht möglich ist, Gottes Dasein zu beweisen, ohne eo ipso auch die wesentlichen Attribute seiner Natur zu zeigen; denn „sonst hätte man das Dasein von irgend etwas anderem, aber nicht Gottes bewiesen“ (II, 99). Die Vernunft hat aber zwei Wege, um die Natur Gottes zu entwickeln, d. h. seine Attribute zu erkennen. Der eine Weg ist der dialektische, darin bestehend, daß die Vernunft von jeder im Endlichen unterschiedenen Vollkommenheit aus eine entsprechende Vollkommenheit des Unendlichen sieht, gemäß dem Grundsatz: „Die Vollkommenheiten Gottes sind jene der Geschöpfe, nach Abzug ihrer Begrenztheit“ (II, 100). Auf diesem Wege setzt z. B. die Vernunft „direkt, daß Gott unendliche Güte, Freiheit und Liebe besitzt, weil sich in uns die Spuren der Freiheit, Liebe und Güte finden“ (II, 121). Der andere Vernunftweg, die Attribute Gottes zu erkennen, ist die syllogistische Deduktion derselben nach dem Verhältnis der Identität aus einem ersten schauend erfaßten Attribut. Es müssen sich aus einem einzigen Attribut alle übrigen ableiten lassen, weil sie alle in Gott real identisch sind. Darum ist es auch an sich gleichgültig, welches Attribut man zum Ausgang nimmt. Man bezeichnet dieses dem Ableiten der übrigen Attribute zugrunde gelegte Attribut als die metaphysische Wesenheit (*l'essence métaphysique*) Gottes (II, 100 ff.). Gratry selbst zeigt als Beispiel, wie sich aus dem Attribut Gottes als des schlechthin Seienden — gemäß dem Wort Gottes in der Hl. Schrift: „Ich bin, der ich bin“ — in strenger Deduktion die Attribute der Unendlichkeit, Unermeßlichkeit, Ewigkeit, Daseinsnotwendigkeit, Aseitität, Einfachheit, Einheit, Unveränderlichkeit, reinen Aktualität, Allmächtigkeit erkennen lassen (II, 103–111).

⁷ Une forme radicalement distincte de la forme syllogistique, mais également certaine II, 146.

Er erinnert dann daran, daß die Theologen in Gott drei Arten von Attributen zu unterscheiden pflegen: die metaphysischen, intellektuellen und moralischen Attribute, und fragt, ob die beiden letzten aus der Idee des Seins ebensogut abzuleiten sind wie die ersten (II, 114). Das Gewöhnliche, so antwortet er, ist dies jedenfalls nicht. Doch hat Thomas von Aquin diesen Weg eingeschlagen. Sieht man jedoch schärfer zu, so erkennt man, daß Thomas, „um zu den intellektuellen und moralischen Attributen überzugehen, nicht nur mittels Identität die Ideen der Intelligenz und Güte aus der Idee des unveränderlichen Seins deduziert, sondern in der Erfahrung und Wirklichkeit Fuß nimmt und auch hier, gemäß dem Wort des hl. Paulus, die unsichtbaren Vollkommenheiten Gottes durch das Schauspiel der Natur erblickt“ (II, 115 f.).

§ 5. *Gratrys Versuch der Lösung des Problems. Seine Vorahnung der Phänomenologie.*

Am meisten Anstoß muß die Behauptung Gratrys erregen, der dialektische Aufschwung der Seele vom Endlichen zum Unendlichen besitze dieselbe strenge mathematische Gewißheit wie der syllogistische Beweis. Daß er dies zeigen müsse, hat nun der französische Oratorianer wohl gefühlt. Er widmet diesem Nachweis ein eigenes Kapitel (cap. 9). Zunächst analysiert er das Wesen des von Leibniz entdeckten so fruchtbaren und streng gewissen Infinitesimalkalkuls. „In den Formen das Veränderliche unterdrücken und das Notwendige behalten, die Menge der Punkte auf die Einfachheit zurückführen, um ihre akzidentellen Verhältnisse zu zerstören, nicht aber auch ihre wesentlichen, eintreten in das Unendliche durch Sammeln der Größe und Ausdehnung in einen einzigen Punkt, in dem das Gesetz des Entstehens dieser Mengen subsistiert und sich auftut, von dieser Art ist das Infinitesimalverfahren“ (II, 143). Der entscheidende Punkt ist „das Gehen vom Endlichen zum Unendlichen, vom Kontingenten zum Notwendigen, vom Veränderlichen zum Ewigen, vom Individuellen zum Allgemeinen . . . indem die Wesenheit in den partikulären Wirklichkeiten bloßgelegt wird“. Das ist das für den Platonischen und Kartesischen Gottesbeweis und den Infinitesimalkalkul der Mathematik gleiche Verfahren (II, 143 f.). Wer sieht hier nicht, frage ich, bei Gratry die Idee der phänomenologischen Wesensschau heraufdämmern? Ist nun, so schließt Gratry, dieses Denken des Unendlichen in der Mathematik so sicher und so fruchtbar, wird dasselbe von allen Menschen ganz natürlicherweise ausgeübt, könnte da die Annahme gestattet sein, daß es durch den gemeinen Sinn, die Poesie und die Philosophie mit Unrecht auf das Studium des lebendigen

Unendlichen angewandt werde? Das ist unmöglich. Die Sicherheit dieses Verfahrens in der Geometrie bekräftigt darum seine metaphysische Sicherheit (II, 145). Wir aber — so hebt Gratry von sich hervor — kündigen zum erstenmal ausdrücklich und direkt diese Identität des mathematischen und metaphysischen Verfahrens an (ebd.), und er fügt prophetisch hinzu: Wird die Philosophie einmal die Allgemeinheit und Tragweite dieses Verfahrens recht erfaßt haben, so wird dasselbe die Philosophie umformen, wie es das bei der Mathematik schon getan hat. „Jene Fragen, welche die weitesten Umwege des deduktiven Folgerns zu lösen nicht imstande waren, wird dieses Verfahren lösen; und es wird zu einer raschen, leichten und auch den einfachsten Geistern zugänglichen die Lösung jener Fragen gestalten, die die mächtigsten Genies nur mit Mühe zu lösen vermochten“ (II, 147). Wiederum muß ich auf die moderne *Phänomenologie* hinweisen, die die Erfüllung dessen zu sein beansprucht, was Gratry hier voraussagt. Diese Phänomenologie sagt mit Gratry: „Dieses Verfahren wird die Philosophie erneuern, wenn sie endlich sich desselben bemächtigen und es voll und kühn anwenden will“ (II, 148).

§ 6. Die moralische Seite am Erkenntnisakt Gottes.

Kehren wir noch einmal zum Gottesbeweis zurück. Gott zu erkennen oder Gott zu leugnen, das hängt zusammen mit den beiden Tendenzen des Menschen: dem Streben nach dem Guten, dem Streben nach dem Bösen. Dem einen entspringt der Satz: „Das Sein ist“, dem andern der Satz: „Das Sein ist nicht“. Die Wurzel dieser Erkenntnis ist die Liebe. „Der eine Satz, hervorgebracht durch die freie Liebe des höchsten Gutes, ist die Urformel der Evidenz: „das Sein ist“; wohingegen der andere Satz, hervorgebracht durch den Widerwillen gegen das höchste Gut und die aus dem Egoismus resultierende habituelle Wahl des Schlechteren, die allgemeine Formel des Absurden ist“ (II, 156). „Es gibt Geister, welche bejahen, und dies, weil sie lieben; es gibt Geister, welche leugnen, und dies, weil sie nicht lieben: absolute Verneinung oder absolute Bejahung, Sein oder Nichtsein, Gott oder Nein, Alles oder Nichts“ (II, 157).

Was wir von Gratry über das menschliche Erkennen hören, macht gewiß den Eindruck, mehr Theologie als Philosophie zu sein. Demgegenüber ist jedoch hervorzuheben, daß die Absicht des gelehrten Oratorianers die entgegengesetzte ist. „Wir sind“ — so schreibt er (II, 181) — „bemüht, in diesem Werk die Philosophie nach der Seite darzustellen, die auch jenen zugänglich ist, die, beraubt der Gabe des Glaubens, zu ihr nichts hinzubringen als die

Anstrengung der gesunden Vernunft.“ Er unterscheidet nämlich einen dreifachen Zustand der philosophierenden Vernunft: erstens einen solchen des Mißbrauchs, dem die Sophistik entspringt, sodann den rein menschlichen Gebrauch vor dem Glauben und ohne ihn, und schließlich die durch den Glauben erleuchtete Betätigung, die für die christliche Philosophie wesentlich ist (II, 174). Eigentlich gibt es aber doch nur zwei Richtungen, weil die genannte mittlere Richtung entweder durch die Unterstützung Gottes über sich hinauskommt, oder aber, dieser göttlichen Hilfe Widerstand leistend, unter sich herabsinkt und sophistisch wird (II, 175). Gratry versucht alsdann, unter Hinweis auf die psychologische Selbstbeobachtung, diese drei Zustände unserer Vernunft genauer zu charakterisieren.

Was ein jeder an erster Stelle als sicher in sich beobachten kann, ist, daß in ihm immer ein bald deutlicheres, bald weniger deutliches inneres Diskutieren geschieht, das ihn nach etwas suchen läßt, was größer und besser als er selbst ist. Damit verbindet sich entweder ein Hoffen auf Erfüllung oder ein Verzweifeln daran. Das sind die beiden Haupttendenzen in der Seele: die eine geht auf Gott zu, die andere gegen ihn. Jene erste Tendenz nun, der Weg zur Weisheit, hat zwei Stufen. Dieser Weg ist auf seiner ersten Strecke ein Suchen und Finden der Wahrheit voller Unruhe und ohne innere Erwärmung durch das Erreichte. Schon spricht die Weisheit zu unserm Innern, da wir sonst nicht nach ihr suchen würden und nicht ohne Ruhe weiter forschten. Aber es fehlt noch der beseligende Frieden des Angeltangseins am Ziele der suchenden Vernunft. Ist aber die Ruhe und Wärme dieses Friedens im Herzen entstanden, dann sind wir auf der zweiten Strecke des Wahrheitsweges. Wie nun erreichen wir diesen Teil des Weges? Dadurch daß wir von unserer Seite in der Aufmerksamkeit und dem Ernst des Suchens nicht nachlassen und an dem Glauben, daß wir unser Ziel, die klare Erkenntnis der Wahrheit, erreichen werden, festhalten. Wenn wir so tun, was wir von unserer Seite tun können, wird Gott selbst unsere Seele erheben und uns an erster Stelle den inneren Frieden schenken (II, 177 ff.). „Die Seele fühlt sich jetzt wie eingewurzelt in ein neues Prinzip, das sie besitzt, und das in ihr, in dem sie ist“ (II, 179). Ihre Arbeit und ihre Bewegung ändern jetzt ihre Natur. Sie sucht nicht mehr die Weisheit zu finden, sondern die gefundene zu verherrlichen. Wenn aber umgekehrt die Seele in ihren Anstrengungen erlahmt und ihr Wille sich dem Bösen zuwendet, so verfehlt sie ihr Ziel. Diesen drei Zuständen der Seele „entsprechen die drei Zustände der Philosophie, von denen wir dem einen bei den Sophisten aller Zeiten begegnen, dem anderen bei den großen Philosophen des

Altertums, wie Plato und Aristoteles, und dem dritten bei den großen christlichen Philosophen, wie Augustin und Thomas“ (II, 181). Die Hauptsache, um zur dritten Form der Philosophie zu gelangen, ist der gute Wille und der Abscheu vor allem Bösen. Ist so von unserer Seite jedes Hindernis aus dem Wege geräumt, so „schenkt Gott sich uns, und das Mysterium unserer Wiedergeburt erfüllt sich“ (II, 189). Da das durch den Glauben geschieht, so ist es unerlässlich zu suchen, sich in der Philosophie über das Verhältnis von Vernunft und Glaube klar zu werden (II, 190 f.).

§ 7. Das Verhältnis von Vernunft und Glaube, von natürlicher und übernatürlicher Erleuchtung, von indirektem und direktem Sehen Gottes.

Die natürliche Vernunft besteht vor allem in der sicheren Erkenntnis der notwendigen und ewigen Wahrheiten, wie sie der Logik, der Mathematik, der Ethik usw. zugrunde liegen. Indem diese Wahrheiten ihren Ursprung in Gott haben und durch sein Licht in unsere Vernunft hineingestrahlt werden, ist ihr Erfassen durch die Vernunft gleichbedeutend mit einem indirekten und mittelbaren Sehen Gottes. Dadurch, daß nun die Vernunft diese Abhängigkeit der von ihr geschauten Wahrheiten von Gott erkennt, entsteht in ihr das natürliche Verlangen, auch die Lichtquelle dieser Wahrheiten oder Gott selbst in direktem Blick zu schauen. Aber sie kann dieses Sehnen durch ihre eigenen natürlichen Kräfte nicht erfüllen, sondern kann dieses Ziel nur erreichen durch eine übernatürliche Erleuchtung von seiten Gottes. Diese geschieht in vollem Sinne erst in der Glorie des Jenseits, beginnt aber doch schon auch im Diesseits, und zwar durch das Gnadengeschenk des Glaubens. So ist der Glaube die naturgemäße Erfüllung der Vernunft, und empfangen beide ihr Licht aus derselben göttlichen Sonne, nur auf verschiedene Weise (II, 192—209). „Begrift man, daß es zwei Weisen, Gott zu sehen, gibt: eine indirekte und bildhafte und eine direkte und im Gegenstand selbst, so begreift man auch, daß, wenn die Vernunft die erste dieser beiden Weisen, Gott zu sehen, darstellt, die zweite . . ., die übernatürliche noch übrig ist . . . Der dunkle und unvollkommene Anfang dieser übernatürlichen Erkenntnis Gottes, das ist der Glaube“ (II, 208 f.).

Was nun vermag unsere Vernunft durch ihre rein natürlichen Kräfte zu erkennen? Die sogenannten Praeambula fidei, insbesondere auch das Dasein Gottes, und zwar mit Gewißheit (II, 212). Aber sie erkennt Gott nur durch indirektes Schauen aus seinen Wir-

kungen. Im Gegensatz hierzu „durchdringt die christliche Philosophie, die ihr Prinzip im Glauben hat, den Himmel und betrachtet die Quelle selbst des ewigen Lichtes. Unser Geist gelangt zu Gott selbst, was in diesem Leben durch die bloßen Kräfte der Natur unmöglich ist. Darum ist dies ein direktes Sehen und Erkennen der Quelle“ (II, 226). Aber unsere Vernunft ist so begrenzt, daß sie durch sich allein, d. h. ohne besondere Offenbarungs- und Gnadenhilfe, nicht imstande ist, den ganzen Reichtum der Wahrheiten zu erkennen, die an und für sich durch ihre natürlichen Kräfte erkennbar wären. Die rationalistische Annahme des Gegenteils, der Glaube, die natürliche Philosophie könne aus sich selbst bis ans Ende der menschlichen Vernunft gelangen (*jusqu'au bout de la raison humaine*) wird von Fénelon mit Recht als „ein Roman der Philosophie“ bezeichnet (II, 229 f.). Selbst Thomas von Aquin betont, so energisch er auch für die strenge Beweisbarkeit Gottes eintritt, doch, daß trotz letzteren Umstandes für das Menschengeschlecht die Unterstützung durch die Offenbarung erforderlich sei (II, 227). Sonst würden drei mißliche Folgen eintreten: 1. Besäßen nur wenige Menschen eine Erkenntnis Gottes, 2. würden jene, die zu einer solchen Erkenntnis gelangen, doch erst nach langer Zeit dahin gelangen, und 3. würde sich in das menschliche Forschen meist Irrtum mischen. Vielen wären diese Wahrheiten trotz bester Beweise doch aus Unkenntnis der Beweiskraft zweifelhaft, besonders durch die Beobachtung, daß von Verschiedenen Verschiedenes gelehrt wird (S. c. gent. I, 4). Thomas schließt daraus: „Heilsam hat darum die göttliche Milde vorgesehen, daß sie auch solches, zu dessen Erforschung die Vernunft vermögend ist, doch als Gegenstand des Glaubens vorschrieb, damit so alle ohne Zweifel und Irrtum leicht der göttlichen Erkenntnis teilhaftig sein könnten.“

Wir stehen hier vor einer religionsphilosophisch höchst bedeutsamen Erscheinung. Thomas hat an der angeführten Stelle nicht alle Konsequenzen erwähnt. Ich füge darum hinzu, daß mit der von ihm beschriebenen Tatsache ein bedeutsames Problem gegeben ist. Ist es, wie Thomas hier sagt⁸, richtig, daß durch den Gebrauch der natürlichen Vernunft nur wenige Gott erkennen würden, und auch diese nur spät und vermengt mit Ungewißheiten und Irrtümern, so kann dieser Weg der Gotteserkenntnis nicht zu den notwendigen *Praeambula fidei* gehören, da ja alle an Gott und seine Offenbarung glauben sollen, d. h. auch jene, die auf die erste Weise Gott nicht erkennen. Es muß also nach Thomas den Menschen möglich sein, an den Offenbarungsinhalt als an

⁸ Vgl. auch S. Th. 2. 2. qu. 2 a. 4.

Gottes Wort zu glauben, auch ohne daß sie vorher Gott ‚erkannt‘ haben. Zu beachten ist aber, daß Thomas bei dieser Erkenntnis Gottes, von der er hier sagt, daß sie nicht bei allen Menschen dem Glauben vorhergehe, den streng wissenschaftlichen Beweis durch syllogistische Ableitung des Daseins und Wesens Gottes aus der gegebenen Wirklichkeit im Auge hat. Darum ist durch seine Worte nicht gesagt, daß den Menschen, die an Gottes Wort glauben, auch jede andere vorhergehende Kenntnis und Überzeugung Gottes fehle. Nur bedarf es freilich einer genaueren psychologischen und ethnologischen Erforschung dieser anderen Weise, von Gott zu wissen und überzeugt zu sein. Aber das eine verstehen wir von hier aus, daß es an und für sich nicht unberechtigt und nicht unlogisch war, wenn Gratry beim Menschen von einer Weise der Gotteserkenntnis spricht, die von der syllogistischen Erkenntnisweise der wissenschaftlichen Deduktion spezifisch verschieden ist. Ob jedoch Gratry diese andere Erkenntnisweise auch richtig und befriedigend bestimmt habe, das ist eine davon wohl zu trennende Frage. Ihrer Prüfung wenden wir uns darum nunmehr wieder zu.

Es besteht, hebt Gratry hervor, ein Parallelismus in der Entwicklung von Vernunft und Glaube. Das wesentliche Prinzip beider ist eine von Gott ausgehende Erleuchtung der Seele, die sich wie ein Keim in diese senkt. Zur Entwicklung aber wird dieser Keim von außen gebracht: die Vernunft nämlich durch die Sprache des Menschengeschlechtes und der Glaubenskeim durch das Wort der Kirche; denn in der Sprache der Menschheit, die an unser Ohr dringt, haben wir den Ausdruck der schon geformten Vernunft, in dem alle wesentlichen Elemente der Vernunft enthalten sind⁹, und der darum im Hörenden die Seele dazu weckt, ebenfalls ihre Vernunft zu bilden, wobei gleichzeitig Gott ununterbrochen sie antreibt und ruft (II, 230—38). Wie darum Gott „der Vater der Vernunft“ ist, so läßt sich die Menschheit vielleicht als „ihre Mutter“ bezeichnen (II, 239). Wenn darum der Geist des Menschen beginnt, auf diese Stimme der Menschheit nicht mehr zu hören und sich ihr und dem in seinem Innern sprechenden Gott nicht mehr demütig zu unterwerfen, wenn er m. a. W. „damit beginnt, sich die Mission zu geben, die Evidenz zu konstruieren, sich durch seine eigene Tätigkeit das Licht zu schaffen, anstatt es als den Lebenssaft seiner

⁹ In der Sprache ist auch die Tradition niedergelegt, und in ihr sind hinreichende Spuren von jenen ursprünglichen Erleuchtungen enthalten, welche Gott dem ersten Menschen geschenkt hat (II, 275). Gratry berührt sich hier mit den Traditionalisten.

Tätigkeiten zu empfangen, wenn er sich auf gewisse Weise zum Urheber seiner Vernunft machen will, indem er seinen Fuß oberhalb, statt unterhalb der Prinzipien setzt“, dann hat er nicht mehr die wahre Gottes- und Menschenliebe und wird krank und sophistisch (II, 240). Der falsche Weg der Vernunft, worin besteht er anders als „in dem Willen, die Evidenz durch das Denken zu beweisen, statt das Denken durch die Evidenz zu erleuchten, in der Gewohnheit, das Bekannte unbekannt zu machen, statt vom Sehen des Bekannten zu dem des Unbekannten überzugehen“? (II, 241). Eine solche Vernunft verliert nicht nur das übernatürliche Glaubenslicht, sondern auch das natürliche Vernunftlicht, das Gott in sie einstrahlt. Gratry beleuchtet dann die Folgen dieser verderbten Vernunft durch ein Wort von Jouffroy, zu dem er hinzusetzt: „Während Jouffroy so sprach, zweifelte er nicht, daß alle diese Absurditäten oder vielmehr alle diese Delirien wörtlich in Deutschland durch Hegel gelehrt wurden, und daß das weiseste der Völker diese Lehre annahm“ (II, 245).

Der Augustinismus des französischen Gelehrten, der ja auch im früher Gesagten unverkennbar war, tritt, vermischt mit einer mystischen Grundstimmung, in den letzten Ausführungen aufs deutlichste in Erscheinung. Wer so, wie es Gratry hier tut, von der Evidenz spricht, der kann ihr Wesen nicht aristotelisch als Einsicht in die Notwendigkeit des ausgesagten Sachverhaltes auffassen, sondern nur augustinisch als Evidenz in jenem Sinne, wie ich sie bei Darlegung der Theorie Augustins genauer zu bestimmen versucht habe¹⁰. Man sieht aber zugleich, wie bei Gratry aus dem unbestimmten Gefühl heraus, damit leicht in den Subjektivismus zu steuern, als objektiver Kompaß das Denken und die Überzeugtheiten des Menschengeschlechtes zu Hilfe gerufen werden. Das ist freilich eine recht unsichere Hilfe; denn soll die Mehrheitsstimme über die Wahrheit entscheiden? Oder der „gesunde Sinn“ des Menschen? Aber, wer hat den ‚gesunden‘ Sinn? Dem sei nun, wie ihm wolle, Evidenz, das wissen wir nun, bedeutet für Gratry das Bezeugtsein einer Wahrheit dadurch, daß Gott sie in den Geist einstrahlt, was zur Folge hat, daß sie von allen, die guten Willens sind, und konsequent vom Menschengeschlecht anerkannt wird.

Beherrigen wir das soeben Gesagte, so sehen wir sofort die Konsequenz folgender Worte Gratrys: „Man muß wissen, daß in der natürlichen Ordnung selbst eine Art des Glaubens existiert, der durch seine innere Autorität unserm Geiste die Zustimmung auferlegt. Es gibt ein intellektuelles Gewissen, wie es ein moralisches gibt; und wie die Stimme des moralischen Gewissens diejenige

¹⁰ Man vgl. auch unsere „Erkenntnistheorie“ (1922) S. 101 f.

Gottes ist, so ist auch die Stimme dieses intellektuellen Gewissens die Gottes. Das ist ein solcher Hauptpunkt, daß man ihn nicht genug betrachten kann“ (II, 246). Theologie und Philosophie bejahen die Existenz dieses „natürlichen Glaubens“ (*de la foi naturelle*), der im natürlichen Licht der Vernunft und des Gewissens, nicht im übernatürlichen wurzelt. Man muß darum unterscheiden einen „*sens divin naturel*“ und einen „*sens divin surnaturel*“, wie man auch eine natürliche und eine übernatürliche Erkenntnis Gottes unterscheidet (II, 253). Auch in der Theologie hat das Wort ‚Glaube‘ (*foi*) diese beiden Bedeutungen. Gratry meint, daß, indem Aristoteles die Überzeugung der höchsten Prinzipien als *πίστις* bezeichnet, er damit seine Übereinstimmung mit dieser Lehre vom „natürlichen Glauben“ bekunde (II, 255).

„So also gibt es“ — sagt zusammenfassend Gratry — „in der Seele... einen natürlichen Sinn (*un sens naturel*), der Gott fühlt (*sent*), einen Sinn, den eine Reihe von Theologen und Philosophen als Glauben (*foi*) bezeichnen. Und dieser Glaube, dieser *Gottes-sinn*, ist nichts anderes als der vorzügliche Gebrauch der einen der drei Funktionen der Seele, des Fühlens (*sentir*), Erkennens und Wollens. Die Seele *fühlt* (*sent*) alles: Gott, sich selbst und die Welt“ (II, 263). Es ist dies nicht der übernatürliche Glaube des Christen, sondern „der natürliche, dessen Prinzip die Stimme Gottes im Gewissen und der Vernunft ist, ein Glaube, durch den es notwendig ist, den ersten theoretischen und praktischen Vernunftprinzipien anzuhängen, ... in dem freilich nicht alle Geister verharren“ (ebd.). Gratry empfindet sofort die Schwierigkeit, die man ihm machen werde, daß man nämlich die Zustimmung zu den evidenten Prinzipien nicht als ‚Glauben‘ bezeichnen dürfe. Aber er antwortet: „Sehen und Glauben (*voir et croire*) sind nicht einander entgegengesetzt. Glauben steht nicht im Gegensatz zum Sehen, sondern zum Beweisen und radikalen Begreifen. So sieht z. B. der Mensch die Welt, ohne sie doch zu begreifen“ (II, 264). „Wenn auch der Mensch sieht und von Licht umflutet ist, so sieht er doch nicht alles, und sein Blick durchdringt nicht jeden Teil irgendeines Seins und irgendeiner Wahrheit. Sogar wenn er Gott von Angesicht zu Angesicht sieht, wird er ihn nach der Lehre der Theologie nicht begreifen“ (ebd.). Deshalb bleibt beim Sehen der Welt, der Prinzipien und Gottes immer noch Raum für den Glauben, da wir „nichts davon so zu sehen vermögen, wie Gott es sieht“ (II, 265)¹¹.

¹¹ Anders denkt darüber Thomas von Aquin: „*Illa videri dicuntur, quae per se ipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem. Unde manifestum est, quod nec fides nec opinio potest esse de ipsis visis aut secundum sensum aut secundum intellectum.*“ S. Th. 2, 2 qu. 1 a. 4.

Nur jene Vernunft, welche den Kontakt mit diesem natürlichen Glauben oder ‚Gottessinn‘ aufrecht erhält, ist eine gesunde Vernunft (266 ff.). Diese aber wird von Gott ununterbrochen durch sein natürliches Licht und seine übernatürliche aktuelle Gnade erleuchtet und angetrieben, damit sie zum natürlichen und zum übernatürlichen Glauben gelange (II, 266—76).

Wir suchen die Kette zwischen Philosophie und Religion. Sie liegt in der Erkenntnis der menschlichen Vernunft, daß sie endlich und durch sich selbst zu schwach ist, die ganze natürliche Wahrheit zu finden, geschweige denn Gott in seiner Wesenheit unmittelbar zu schauen, wonach sie doch ein natürliches Verlangen tragen muß. Daraus entspringt die weitere Erkenntnis, daß eine übernatürliche Erleuchtung der Vernunft durch göttliche Offenbarung möglich, nützlich und moralisch notwendig ist (II, Kap. 4). „Die Vernunft beweist durch ihr natürliches Licht, daß sie noch eines anderen Lichtes bedarf; die Vernunft ruft nach der Offenbarung, der Verstand sucht den Glauben“ (II, 307 f.). Zu beachten ist dabei, daß eine von Gott uns geschenkte Hilfe und Erhebung in zwei Bedeutungen „übernatürlich“ sein kann. Ein Zustand des Menschen könnte nämlich ‚übernatürlich‘ sein erstens lediglich hinsichtlich seines Prinzips in uns, indem dieses über das für unsere Natur wesensmäßig Notwendige als ein freies Geschenk Gottes hinausginge; er kann aber zweitens außerdem hinsichtlich seiner Wirkung übernatürlich sein, insofern dieses Gnadengeschenk uns heilig und zu dem unsere Natur prinzipiell übersteigenden unmittelbaren Sehen Gottes fähig macht. Ein ‚übernatürliches‘ Geschenk rein im ersten Sinne wäre es, wenn Gott uns die volle natürliche Erkenntnis, die vollständige Herrschaft über unsere Leidenschaften und die körperliche Unsterblichkeit verleihen würde (II, 300 f.).

§ 8. Zusammenfassung der Ergebnisse. Augustinische Auffassung der Vernunft. Sinn des *sens divin*.

Im letzten Kapitel seines Buches faßt der französische Ordensmann die wichtigsten Ideen und Ergebnisse seines Buches zusammen, um zuletzt den Philosophen einen praktischen Zugang zum christlichen Glauben zu zeigen. Das gibt auch uns Gelegenheit zu einem zusammenfassenden Überblick über die entscheidenden Anschauungen Gratrys. Für das volle Verständnis aber dieser Lehren ist in erster Linie Klarheit über Gratrys Auffassung der menschlichen Vernunft erforderlich. Fragen wir uns darum einmal, was dies, das man da ‚unsere Vernunft‘ nennt, eigentlich sei.

Sicherlich ist unsere Vernunft nicht dasselbe wie ‚Bewußtsein‘, wenn wir uns auch eine Vernunft ohne Bewußtsein wohl kaum denken können. ‚Bewußtsein‘ haben wir, insofern wir etwas gewahren, um etwas wissen, etwas erfahren, oder wie wir sonst dieses unser eigenartiges Verhältnis zu dem uns Bewußten (uns Gegenwärtigen) sonst bezeichnen mögen. Zu diesem unserm ‚Bewußtsein‘ gehört nun wesensnotwendig etwas, das uns bewußt ist, ein Inhalt, den wir gewahren. Durch Selbstbeobachtung wissen wir, wie mannigfaltig das ist, was wir gewahren. Es zerfällt in zwei große Klassen: in solches, das uns als etwas anderes als wir gegenübersteht, z. B. Farben, Töne, Außendinge, und solches, das zu uns selbst als ein Zustand unsers Seins oder eine unserer Tätigkeiten usw. gehört, z. B. eine Art unsers Gefühls oder ein Akt unsers Wollens u. dgl. Was ist es nun in uns, um deswillen wir davon sprechen, daß wir eine ‚Vernunft‘ haben? Es ist zweierlei: es liegt diesem Wort erstens eine gewisse bestimmte Fähigkeit zugrunde, die wir an uns bemerken, und zweitens eine bestimmte Art von Inhalten, die wir unter unsern übrigen Inhalten gewahren. Jene Fähigkeit ist die, welche wir als die Fähigkeit des Denkens zu bezeichnen pflegen. Sie äußert sich besonders darin, daß wir urteilen und schließen, aber auch im Vergleichen, Abstrahieren, Verallgemeinern usw. Das Urteilen und Schließen ist unsere Fähigkeit, Beziehungen (Sachverhalte) unter dem kritischen Gesichtspunkt der Wahrheit oder Falschheit zu sehen, und je nachdem uns für oder gegen sie zu erklären, sie zu bejahen oder zu verneinen, anzunehmen oder abzulehnen. Aber auch mit Rücksicht auf eine gewisse Art von Inhalten unsers Bewußtseins schreiben wir uns ‚Vernunft‘ zu. Wir haben — so sagen wir in dieser Hinsicht — darum Vernunft, weil wir Inhalte sehen, die für anderes, das uns bewußt ist, in dem Sinne maßgebend (grundlegend, bestimmend) sind, daß wir durch Gewahren ihrer Beziehung zu diesen anderen Inhalten die letzteren nicht bloß gewahren (konstatieren), sondern auch verstehen und begreifen. Es sind dies Inhalte, die den Charakter des Allgemeinen, Notwendigen, des Wesens und Wesenhaften an sich tragen und teils Seins-, teils Erkenntnisgründe bilden. Solcher Inhalte sind wir uns ja ohne Zweifel bewußt.

Die beiden von uns vorhin unterschiedenen Bedeutungen des Ausdrucks, daß wir ‚Vernunft haben‘, sind nicht beziehungslos zueinander. Aber diese ihre Beziehung läßt sich entgegengesetzt auffassen. Einmal kann man den zweiten Sinn des Ausdrucks ‚Vernunft‘ für den grundlegenden halten. Das geschieht, wenn man sagt, das Gegebensein dieser besonderen Inhalte und ihr Bewußtsein sei das Erste und Ursprüngliche in uns, indem aus ihm unsere

Fähigkeit des Denkens entspringe als Anwendung jener Prinzipien und Erkenntnisquellen auf das uns durch Erfahrung Gegebene, um dasselbe dadurch mittels Urteilens und Folgerns zu verstehen. Zweitens aber läßt sich auch umgekehrt in dem, was wir an erster Stelle als die Bedeutung des Ausdrucks ‚Vernunft‘ bezeichneten, der eigentliche und grundlegende Sinn der Vernunft erblicken. Dann betrachtet man die Tätigkeit des Denkens als das Ursprüngliche und Eigentliche unserer Vernunft und faßt die genannten Vernunftinhalte oder doch wenigstens ihre Abstraktion und ihr Erkennen irgendwie als ein Ergebnis der Vernunftbetätigung, des Denkens auf. Diese beiden entgegengesetzten Auffassungen unserer Vernunft klären uns nun mit einem Schlage über den fundamentalen Gegensatz auf zwischen Plato und Augustinus einerseits, Aristoteles und Thomas anderseits in der Auffassung unserer Vernunft und unsers Erkennens. Von hier aus verstehen wir auch Gratrys Äußerungen über die Natur unserer Vernunft. Daß sie in der Richtung Augustins liegen, ist ja ohnedies sonnenklar.

Mit Augustin bedeutet für Gratry unser Haben von Vernunft, daß unter den Inhalten, die unserer Seele gegeben werden, damit sie dieselben schaut, betrachtet und zum Gegenstand ihres Fragens, Nachdenkens, Urteilens und Folgerns macht, solche vorkommen, welche allgemeine und notwendige Wahrheiten ausdrücken sowie ideale Wesenheiten und Wesensverhältnisse darstellen. Diese Wahrheiten und Wesenheiten nun haben ihren ursprünglichen Sitz in Gott, genauer im Verbum divinum, im Wort Gottes, das identisch ist mit der zweiten Person in der Gottheit. Gott aber läßt diese seine Ideen widerleuchten in unserer Seele, die dadurch ein Spiegel wird, in dem sich diese Ideen im Nachbilde reflektieren und widerspiegeln. Zugleich gibt er unserer Seele die Fähigkeit, diese in ihr reflektierten Spiegelbilder der ewigen Wahrheiten und Wesenheiten, m. a. W. diese ‚angeborenen Ideen‘, dieses eingestrahelte ‚Licht‘ geistig zu sehen, ähnlich wie unsere Seele, wenn ihr nicht die Fähigkeit des sinnlichen Sehens verliehen wäre, die in unsern Sinnesorganen sich spiegelnden körperlichen Dinge nicht sehen würde. Dieses Widerleuchten nun der ewigen Ideen in unserer Seele durch die göttliche Einstrahlung ihrer Abbilder in dieselbe, in Verbindung mit der dieser unserer Seele von Gott verliehenen Fähigkeit, diese Bilder geistig zu sehen und ihren Inhalt, also die ewigen und notwendigen Wahrheiten anzuerkennen, das ist präzis das, worin nach Gratry das Wesen unserer sog. Vernunft besteht. Das meint er mit dem Satze: „La lumière naturelle constitue la raison humaine proprement dite, en est la source“ (II, 341);

und: „Qu'est-ce que la raison? C'est une lumière qui puise dans le Verbe, c'est-à-dire dans une source infinie“ (II, 292). Zur Natur unserer Vernunft gehört daher nach Gratry nicht auch das Sehen der Leuchtquelle dieser Ideen, d. h. Gottes. Diesen können wir vielmehr nach ihm durch unsere natürlichen Kräfte nur indirekt und mittelbar erfassen. Tatsächlich erfassen wir ihn aber auch unmittelbar und direkt, d. h. durch ein unmittelbares Schauen. Doch geht dies über unsere Natur, und beruht deshalb auf einer *b e s o n d e r e n* Erleuchtung und Berührung unserer Seele durch Gott. Diese *ü b e r n a t ü r l i c h e* Erhebung unserer Seele zum unmittelbaren oder eigentlichen Schauen Gottes beginnt hier im Leben durch das Gnadengeschenk des Glaubens und vollendet sich im anderen Leben durch das Licht der Glorie.

Zu diesem Grundschemata tritt aber bei Gratry noch ein neuer und wesentlicher Zug hinzu. Er wurzelt in dem von Augustinus übernommenen Gedanken, daß, damit der Mensch zur Erkenntnis der Wahrheit komme, außer dem, was Gott in der genannten Weise dabei tut, auch von seiner, des Menschen Seite etwas zu geschehen habe. Hierin entspringt die von Gratry so stark und so häufig betonte moralische Seite des Erkenntnisaktes. Es gehört zum Erschauen und Ergreifen der die ewigen Wahrheiten und Notwendigkeiten in der Seele widerspiegelnden Ideen von seiten des Menschen undispensierbar ein entschiedenes und aufrichtiges Sehen- und Sich-unterwerfen-wollen, ein demütiges Sichunterordnen unter die sich ihm zeigenden Wahrheiten und ein Sichzurückziehen von allem Sinnlichen und allem Sündhaften, damit der innere Blick auf die unsinnlichen Ideen in der Seele frei sei. Daß der Mensch diese Achtsamkeit und diesen guten Willen auch tatsächlich habe und bewahre, dazu steht Gott ihm, ihn in seinem Innern mahnend, antreibend und führend, unablässig bei, ohne ihn doch dadurch zu nötigen. Aber ohne diese *b e s o n d e r e* aktuelle Hilfe von seiten Gottes, die ebendarum auch wieder ihrer Natur nach eine übernatürliche Hilfe oder Gnade ist, würde der Mensch auch nicht einmal innerhalb der natürlichen Erkenntnisgrenzen seiner Vernunft zu ausreichender Erkenntnis gelangen. So ist auch schon das natürliche Erkennen der Wahrheit durch den Menschen an moralische Bedingungen seines Charakters gebunden. Erfüllt er diese nicht, so wird er nicht nur nicht zu einer richtigen und sicheren Erkenntnis Gottes gelangen, sondern sogar bis zum Zweifel an den obersten logischen, ontologischen, moralischen und sonstigen Prinzipien getrieben werden (II, 342 f.). Aus diesem Grunde bezeichnet Gratry die Überzeugung von den obersten Grundsätzen und Wahrheiten als ein *G l a u b e n* (*foi naturelle*), zumal unsere Gewißheit von ihnen

nach seiner Auffassung davon herrührt, daß wir sie in unserer Seele als Mitteilungen Gottes finden.

Ich erwähnte die Erkenntnis Gottes. Gratry läßt keinen Zweifel daran, daß er uns Menschen im Diesseits die Möglichkeit einer sicheren natürlichen Erkenntnis Gottes zuerkennt, und zwar nur einer *indirekten* auf Grund der Werke Gottes, aber nicht einer direkten durch unmittelbares Schauen Gottes. Denn ein solches Schauen besitzen wir nach ihm, soweit unser Erkennen natürliches Erkennen ist, nur von den Ideen, aber nicht auch von deren Quelle. Allein, zwei Fragen haben wir hieran zu knüpfen. Erstens: Wie geschieht dieses Erkennen Gottes? Zweitens: Bedarf es zu diesem Erkennen der geschilderten besonderen Hilfe Gottes? Was hiervon die erste Frage betrifft, so leugnet Gratra, daß wir Gott aus seinen Werken ursprünglich und einzig durch das Denkmittel syllogistischer Deduktion, also mittels des Kausalschlusses erkennen. Die eigentliche Erkenntnis Gottes, die nach ihm stillschweigend auch den Gottesbeweisen von Aristoteles und Thomas zugrunde liegt, indem sie ihnen den Obersatz liefert, geschieht vielmehr durch *einen unmittelbaren Aufschwung der Seele vom Endlichen zum Unendlichen*: ein unmittelbares Sich-dessen-bewußt-werden der Seele, daß über ihr ein Unendliches und Vollkommenes existiert, im Vergleich zu dem sie selbst wesensmäßig endlich und unvollkommen ist. So wenig klar und durchsichtig diese Theorie in positiver Hinsicht auch ist, so ist doch mit ihr auch unsere zweite Frage prinzipiell beantwortet; denn es ist klar, daß Gratra, wenn in irgendeiner natürlichen Erkenntnis, er dann in dieser höchsten und wichtigsten der natürlichen Erkenntnisse unserer Seele den zeigenden Finger und die führende Hand Gottes, unsere — wie er sich mit Vorliebe ausdrückt — besondere „Berührung durch Gott“ erblicken muß. Darum versteht sich nun auch von selbst, daß Gratra unser natürliches Wissen von Gott von seinem Ursprung an als ein Glauben an Gott auffaßt und bezeichnet. Ihm kann also kein vom ‚Glauben‘ verschiedenes ‚Wissen‘ Gottes als Grundlage des Glaubens an Gott und seine Worte vorausgehen. Höchstens kann er dem ‚übernatürlichen‘ Glauben an Gott im Sinne des Christentums den ‚natürlichen‘ Glauben an Gott vorausgehen lassen, der aber nach seiner Theorie ebenfalls auf einer über unsere Natur hinausgehenden Gnadenhilfe Gottes beruht.

Unsere Ausführungen machen nunmehr auch jenen etwas rätselhaften „sens divin“ bei dem Pariser Oratorianer verständlich. Wir erfassen jetzt seine Worte: „Die Quelle der Vernunft ist gelegen in dem Licht, das Gott ihr gibt. Der Ursprung dieser Gabe in

der Seele hat verschiedene Bezeichnungen: Gottessinn (*sens divin*), natürlicher Glaube, Anziehung des Erstrebenswerten und Intelligibeln, verborgene Triebfeder. Der Moment oder Punkt, wo das natürliche Licht Gottes die Seele berührt und erregt, diese Gabe . . . ist die Quelle der Vernunft. Die gesunde Vernunft ist jene, die sich von dieser Quelle oder diesem Zentrum der Seele nicht trennt und in diesem Glauben ihre Orientierung, in dieser verborgenen Triebfeder ihren Aufschwung (*élan*) zur Wahrheit, in diesem göttlichen Sinn oder dieser göttlichen Berührung ihre Gewißheit findet“ (II, 341 f.). „Dieser Punkt der Berührung und dieses göttliche Befühlen (*ce toucher divin*) ist, insofern die Seele davon etwas empfindet, der *sens divin*: natürlicher Gottessinn, wenn die Seele unter dieser Berührung sich selbst ausdrücklich und Gott einschließlich fühlt; übernatürlicher Gottessinn dagegen, wenn die Seele unter dieser Berührung Gott selbst ausdrücklich, sich dagegen nur in Gott einschließlich fühlt. Dieser doppelte Sinn mischt sich untereinander in der Seele, so etwa wie die beiden Schläge des Herzens, indem nach unserer Lehre Gott der Seele mit seiner doppelten Hilfe, der natürlichen und der übernatürlichen, beständig gegenwärtig ist, und seine Gaben verändert einerseits gemäß seiner freien Güte und anderseits gemäß der freien Antwort der Seele“ (II, 351). Obwohl nämlich ein unendlicher Abstand zwischen unserm natürlichen und unserm übernatürlichen Leben ist, „so sind in der Praxis beide doch kaum zu unterscheiden, da ein und derselbe Punkt in gewisser Weise den natürlichen und den übernatürlichen Strahl enthält“ (II, 350).

Wir kennen jetzt Gratry. Transponieren wir seine Ideen, seine Melodie in die Tonart der Phänomenologie, so haben wir den Grundakkord und wesentlichsten Gedanken der Religionsphilosophie Schellers. Doch müssen wir zuerst unser Ohr an diese neue Tonart gewöhnen, und wollen daher mit einer kurzen Schilderung des Wesens der Phänomenologie die weiteren religionsphilosophischen Erörterungen zu unterbauen suchen.

FÜNFTES KAPITEL.

PHÄNOMENOLOGIE UND RELIGIONSPHILOSOPHIE.

§ 1. Ziel und Methode der Phänomenologie.

Die gefeiertste, allerdings auch anspruchsvollste Philosophie unserer Tage ist unstreitig die von Edmund Husserl begründete und als Phänomenologie bezeichnete philosophische Richtung. Doch ist es nicht leicht, sich aus den Schriften Husserls

ein klares Bild der von ihm gemeinten Phänomenologie zu machen. Aus den Schriften seiner zahlreichen Schüler ist dies noch schwieriger, weil sie in den wichtigsten Punkten sowohl voneinander als von ihrem Meister abweichen. Auch sind die Ideen Husserls noch nicht stabilisiert und zu einer endgültig festen Form gekommen. So muß ich mich auf die Darstellung der allgemeinsten Grundgedanken der Phänomenologie beschränken¹.

Die grundlegendste Tendenz der Phänomenologie ist die Richtung auf das Tatsächliche, das Gegebene, das durch keine Theorie Verbildete, aller theoretischen Deutung Vorausgehende und von ihr Freie. So will die Phänomenologie von den Gegenständen der Erkenntnis alles, was naive oder wissenschaftliche Theorie aus ihnen gemacht hat oder macht, abstreifen und sie in ihrer ganzen reinen und unverfälschten Wirklichkeit hinnehmen. Diese urwüchsigen, unverfälschten Wirklichkeiten des Seins und der Werte sind die „Phänomene“, nach denen die ihrer Erforschung dienende Phänomenologie sich ihren Namen gegeben hat. Genauer wird nun aber ein doppelter Begriff von „Phänomen“ in der Phänomenologie unterschieden. Ich stellte vorhin die theoretisch gedeuteten und geformten den reinen, ursprünglichen Wirklichkeiten gegenüber. Nun ist es aber auch Wirklichkeit und gehört zum Gegebenen, daß die reinen Wirklichkeiten in der Menschheit und der Wissenschaft diese Deutungen und Auffassungen erfahren haben und immerfort unwillkürlich an sich erfahren. Auch in dieser ihrer Form sind sie also tatsächliche Erlebnisse, ja sind sie allein uns Menschen zunächst und in der natürlichen Erkenntniseinstellung bekannt. Sie haben deshalb ein Recht darauf, auch so als Gegebenheiten oder Phänomene betrachtet und bezeichnet zu werden. Zu ihrer näheren Kennzeichnung werden sie aber passend als *e m p i r i s c h e* Phänomene zubenannt.

Im Wesen der empirischen Phänomene liegt es, daß sie vom Bewußtsein auf der Grundlage bestimmter letzter Gegebenheiten — D r i e s c h s „Letztheiten“ — durch bestimmte geistige Akte gebildet oder „gesetzt“ werden. Um sie zu verstehen, ist es deshalb nötig, auf jene letzten Gegebenheiten teils der Gegenstände teils der

¹ Vgl. Husserl, Log. Untersuchungen, I², 1913; II, 1², 1913; II, 2², 1921 (Halle). Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Halle, 1913 Philosophie als strenge Wissenschaft. Im „Logos“ I (1910). Ferner Max Scheler, Abhandlungen und Aufsätze. 2 Bde. Leipzig 1915. Seine praktische Handhabung der Phänomenologie besonders in dem Werke „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“, Halle 1916. — Eine kurze Darlegung des Grundsätzlichen bei Rob. Winkler, Phänomenologie und Religion. Tübingen 1921 (I, 1). — Vgl. auch Geyser „Neue und alte Wege der Philosophie“. Münster 1916.

geistigen Akte zurückzugehen, aus denen die empirischen Phänomene konstituiert werden. Diese Urgegebenheiten der Gegenstände und Akte sind die eigentlichen oder reinen Phänomene.

Mit diesen grundlegenden Unterscheidungen verbindet sich nunmehr in der Phänomenologie der Wesensgedanke. Alle empirischen Phänomene der Natur, der Geschichte oder auch des Seelenlebens treten uns mit dem Charakter der Realität, des Daseins, der Tatsache entgegen. Sie erscheinen uns als etwas Individuelles, hier und jetzt in ihrer Form Wirkliches. Nun aber liegt allen Tatsachen wesensnotwendig ein bestimmtes Wesen zugrunde: dem einzelnen bestimmten Rot z. B., das ich hier und jetzt sehe, das Wesen des Rot, der Farbe, der Eigenschaft usw., dem Individuum N, auf das in dieser Straße und dieser Minute mein Blick fällt, das Wesen des Menschen, des lebenden Geschöpfs usw. So haben auch Raum und Zeit, Empfinden, Wahrnehmen, Urteilen, Wollen usw. alle je ihr Wesen, durch das sie dieses solche Etwas sind. Im Gegensatz zum Realen und Daseienden sind die Wesen nicht nur einfacher und ursprünglicher, sondern vor allem auch etwas Allgemeines, verstanden als etwas Daseinsloses und an kein bestimmtes Hier und Jetzt durch seinen Seinsgehalt Gebundenes. Bedenken wir nun, daß die empirischen Phänomene gemäß ihrem Begriff ein Mehr enthalten als die reinen Phänomene, und daß auf der anderen Seite die Wesen nicht nur allem empirisch Tatsächlichen zugrunde liegen, sondern auch nach der Ordnung der Natur ursprünglicher und reiner sind als das hier und jetzt Reale, so begreifen wir, daß für die Phänomenologen das Suchen nach den reinen Phänomenen sich von selbst erweitern muß zum Forschen nach den allgemeinen Wesenheiten, auf denen alles tatsächliche Sein und alle faktischen Werte und Wertungen der Menschen letztlich beruhen.

Getragen sind die Phänomenologen bei dieser Wesensforschung von dem unbedingten Vertrauen, daß der menschliche Geist in der Tat die Wesen aller Erscheinungen klar und zweifelsfrei zu erkennen vermöge. Die Phänomenologen denken hierbei nicht etwa bloß an die Wesenheiten einfacher Gegenständlichkeiten oder Akte, wie etwa eines Rot oder eines Vorstellungsaktes, sondern vor allem auch an die Wesenheiten zusammengesetzter, vom Bewußtsein synthetisch konstituierter Gegenständlichkeiten, wie eines Minerals, eines Baumes, der Nächstenliebe usw. Solche zusammengesetzte Gegenständlichkeiten führen sie zurück auf bestimmte Wesensverhältnisse zwischen den einfachen Wesenheiten. Darum unterscheiden sie auch konsequent zwischen der empirisch realen und der wesensmäßig allgemeinen Konstituierung der empirischen Er-

scheinungen. In bezug auf alle diese Wesenheiten und Wesensverhältnisse, in denen die faktischen Dinge und Werte wurzeln, sind die Phänomenologen — und das ist vielleicht das hervorstechendste Merkmal der Phänomenologie — aufs festeste überzeugt, daß sie von ihnen ein völlig sicheres Wissen haben, und sie infolgedessen die ganze Welt des Seins und der Werte im Prinzip restlos begreifen. Alles Irrationale, Unbegreifliche ist hier, wenigstens der Absicht nach, aus der Weltanschauung des Menschen restlos hinausgeworfen.

Selbstverständlich hält sich die Phänomenologie zu dem so hohen Ziel der Wesenserkenntnisse nur durch eine besondere Methode für befähigt: durch die Methode der phänomenologischen und der eidetischen Reduktion. Die gewöhnliche Methode, mittels der in der Naturwissenschaft und der Psychologie nach dem Allgemeinen und Gesetzmäßigen der Erscheinungen gesucht wird, ist die der generalisierenden, auf Vergleichen und Abstrahieren von Einzelfällen beruhenden Induktion. Diese Induktion aber, so wendet Husserl gegen ihre Übertragung auf die phänomenologischen Probleme ein, kann uns keine Inhalte erkennen lassen, die von den in der empirischen Wahrnehmung gesehenen Inhalten wesentlich verschieden wären. Durch sie läßt sich der sinnlich erlebte Inhalt bloß vermindern, indem festgestellt wird, daß die und die beobachteten Vorgänge in den und den an ihnen unterscheidbaren Teilen oder Momenten übereinstimmen, bzw. einander ähnlich sind. Die Ergebnisse dieser Induktionen sind darum auch immer nur wahrscheinliche Verallgemeinerungen, beruhend auf der Erwartung, daß sich in den nicht beobachteten vergangenen oder zukünftigen ähnlichen Fällen das Gleiche werde beobachten lassen. So hänge, meint Husserl weiter, der Wahrheitswert der Induktion ab von der Anzahl und der Wirklichkeit der Fälle, in denen das Gemeinsame beobachtet worden ist. Vor allem führe die Induktion zu keinem Verstehen der Tatsachen. Sie sage uns zwar, daß gewisse Wirklichkeiten in dem und dem Gemeinsamen übereinstimmen, lasse uns aber nicht erkennen, daß die betreffenden tatsächlichen Erscheinungen auf Grund dieses Momentes so gestaltet sein mußten, wie sie es waren, und nicht anders gestaltet sein konnten. Mit einem Wort: die generalisierende Induktion — das ist Husserls entscheidende, stark an Platons Auffassung unserer Erkenntnis der Ideen erinnernde Lehre — führt nicht zur Erkenntnis der Wesen, die den Erscheinungen zugrunde liegen; denn diese sind kein irgendwie gearteter bloßer Teil der äußeren oder inneren sinnlichen Erscheinungen, sondern etwas wesentlich Anderes und Neues. Sie können auch nicht mit bloßer

Wahrscheinlichkeit, sondern nur entweder sicher oder gar nicht erkannt sein. Zu ihrer Erkenntnis ist ferner weder Wirklichkeit noch Vielheit der durch sie konstituierten Erscheinungen erforderlich; denn sie können ebensogut auch an einem einzelnen und in der Phantasie vorgestellten (fingierten) Fall zur Anschauung kommen. Und schließlich verhalten sie sich zu den Tatsachen so, daß man auf Grund ihrer Kenntnis voraussagen kann, welche Eigenschaften und Verhältnisse die Tatsachenforschung an diesen Tatsachen werde konstatieren müssen, da durch die Wesen die Notwendigkeit der den Tatsachen anhaftenden Formen und Verhältnisse begriffen werde. Wesenserkenntnis hat somit nach der Phänomenologie mit der Induktion und allen unter sie fallenden Denkschritten nicht das mindeste zu tun. Das Einzige, was die Wesenserkenntnis mit der Induktion gemeinsam hat, ist, daß 1. die Wesen genau so wahr unmittelbar und eigentlich erschaut werden wie die realen, individuellen Phänomene, aber nicht in einem sinnlichen, sondern einem wesenhaft anderen, unsinnlichen Schauen; und daß 2. dieser Wesensschau ein sinnlich wahrgenommener oder vorgestellter konkreter Fall von der Art des betreffenden Wesens als exemplifizierende, der intentionalen Wesensschau konkrete Erfüllung gebende Anschauung untergelegt sein muß.

Die ‚Wesensschau‘ oder der ‚ideierende‘, d. h. die allgemeine Idee (Wesenheit) aus dem einzelnen Beispiel herausschauende Akt ist somit nach Ansicht der Phänomenologie ein durchaus originaler, mit sonst nichts vergleichbarer, noch auf irgend etwas anderes zurückführbarer geistiger Akt der Seele. Er ist die tiefste Wurzel und das eigentlichste Instrument aller echten wissenschaftlichen Erkenntnis, aller sicheren Wahrheitsforschung. Es gibt nur ein einziges Mittel, um dem Geiste die Augen für diesen Akt zu öffnen und ihn von der Verstricktheit in die sinnliche Anschauung zu befreien. Dieses Mittel ist das ‚Einklammern‘ oder die ‚Reduktion‘. Was nämlich dem Schauen zunächst gegeben ist, ist das konkrete mit Realität, Dasein und individuellen Bestimmtheiten bekleidete empirische Phänomen physischen oder seelischen Seins. Es gilt nun, Schicht um Schicht von demselben abzutragen, bis der innere Blick auf das ursprüngliche, das reine Phänomen fällt. Dieses ‚Abtragen der Schichten‘ ist nicht als ein psychologisches Zertrennen und Abtrennen zu verstehen. Es vollzieht sich überhaupt nicht in der Daseinssphäre, ist kein Geschehen in der psychischen Wirklichkeit. Es ist vielmehr ein gedankliches ‚In-Klammernsetzen‘ oder ‚Außer-Rechnung-stellen‘ alles dessen, wodurch sich das empirische vom reinen Phänomen unterscheidet. Das ist das Wesen der von Husserl als ‚phänomenologische Reduk-

tion' bezeichneten Methode. Hat sie zum Schauen der reinen Phänomene geführt, so muß sie vollendet werden durch die „eide-
tische Reduktion“. Am reinen Phänomen ist nämlich jetzt weiter alles das noch in Klammern zu setzen, was zu ihm als einer Tatsache, einem Daseienden, einem Individuellen gehört. Dann ist es reduziert auf das Allgemeine oder das Wesen, von dem es als individuelle Tatsache sein Sosein und seine Notwendigkeiten hat. Und jetzt springt das von dem empirischen Phänomen wesentlich verschiedene, ihm aber zugrunde liegende und darum durch dasselbe exemplifizierte ‚Wesen‘ (das Eidos, die Idee der Tatsache) in den Blickpunkt des vom empirischen ganz verschiedenen ideierenden Schauens.

§ 2. Zur Kritik der phänomenologischen Wesensschau.

Die Methode der phänomenologischen Reduktionen erscheint mir wenig geklärt. Sie hat für mich, wenn ich von einem auf nichts zurückführbaren Akt der Ideation höre, der uns nach Läuterung durch die phänomenologischen Reduktionen die Wesenheiten der Tatsachen erschauen läßt, einen Anflug von Mystik. Denn, woher wissen wir, was alles wir an den uns faktisch gegenwärtigen äußeren und inneren Phänomenen ‚in Klammern zu setzen‘ haben, um nur noch die reinen Phänomene im betrachtenden Blick zu haben? Was setzt unserm gedanklichen Abtragen der Schichten seine prinzipielle Grenze? Ja, wenn wir das Wesen schon kännnten? Aber diese kennen wir doch noch gar nicht, sondern sollen wir erst entdecken, und zu diesem Entdecken sollen wir uns gerade durch das Abtragen der Schichten oder das Reduzieren erst befähigen. So scheint mir das ‚Reduzieren‘ auf die Aufgabe hinauszulaufen, alles Gegebene auf denkbar einfachste Letztheiten zurückzuführen. Wer aber gibt uns das Recht, von solchen zu behaupten, daß sie die dem Bewußtsein ursprünglich gegebenen, aller theoretischen Formung vorausliegenden wirklichen Phänomene seien, denen doch gerade der so emphatisch betonte Wirklichkeitsdrang der Phänomenologen gilt? Das Erste, Grundlegende, Vortheoretische der Wirklichkeit braucht keineswegs ein Einfaches zu sein. Zweitens ist mir ganz unerfindlich, wie durch das ‚In-Klammern-setzen‘ bestimmter Stücke und Momente der empirischen Gegebenheiten dem schauenden Blick Inhalte gegenwärtig werden könnten, die im sinnlichen Schauensinhalt überhaupt nicht vorfindbar sein sollen. Man mag von den empirischen Erscheinungen so viel reduzieren als man will, — wenn man diese Erscheinungen nicht ganz wegreduziert, so behält man immer nur etwas übrig, das schon in der ursprünglichen Erscheinung steckte, wenn es darin auch noch nicht

unterschieden und in seiner Bedeutung für das Ganze, das da erschienen war, erkannt wurde.

Mit den letzten Ausführungen wende ich mich gegen die phänomenologische These, als ob von der Seele in den von ihr geschauten ‚Wesen‘ völlig andere Inhalte geschaut würden als in den unmittelbar gesehenen individuell bestimmten Erscheinungen von der Art jener Wesen, als ob z. B. das ‚Wesen‘ Rot oder Farbe ein völlig anderer Schauensinhalt wäre als ein sinnlich gesehenes Rot. Erstens wüßte ich nicht, was ein solches ‚Wesen‘ mit diesem So, das als sinnlich von mir gesehenes Rot mir wohlbekannt ist, überhaupt zu tun hätte, und zweitens muß ich wenigstens von mir in aller Bestimmtheit sagen, daß ich ein solches besonderes Wesen Rot oder Farbe tatsächlich schlechterdings nicht sehe, ein solches auch auf keine Weise zu beschreiben wüßte. Wenn die Phänomenologen darin hellsichtiger sein sollten als ich, muß ich mich zufrieden geben, bezweifle aber einstweilen doch noch ernstlich, daß ihr Bewußtsein so ganz anders und sublimer konstituiert sei als meines und das der übrigen Philosophen, die nicht Phänomenologen sind.

Sind die Wesen keine vollkommen andere Inhalte unsers Schauens als die im sinnlichen Schauen gegenwärtigen Inhalte unserer Erfahrung, stecken sie vielmehr darin und bedarf es nur, um sie als solche zu sehen, der nötigen Unterscheidung zwischen dem, was an einer gegebenen Erscheinung allgemein und grundlegend, und was daran individuell, bedingt und abgeleitet ist, so tritt das vergleichende Denken für das Erschauen der Wesenheiten wieder in Kraft und braucht nicht mehr, verstoßen von der Phänomenologie, außerhalb der Kunst der Wesensforschung sich zu bescheiden. Damit will ich freilich nicht die Wesensforschung einfach an die Induktion ausliefern. Wesenheiten werden vielmehr niemals durch bloßes Verallgemeinern empirisch d. h. als bloße Tatsächlichkeiten konstatierter Verknüpfungen erkannt. Zur Erkenntnis von Wesenheiten bestimmter Erscheinungen gehört vielmehr außer dem vergleichenden vor allem noch das reflektierende Denken, d. h. das Prüfen, Überlegen und Unterscheiden, welcher allgemeine Sinn in einer gegebenen Sache oder einem gegebenen Werte stecken könne, und wie beschaffen das Sein anzunehmen sei, das als die Realgrundlage zu betrachten sei, welche die gegebenen Eigenschaften und Beziehungen der in Frage kommenden Erscheinungen notwendig mache. Es ist keineswegs notwendig, daß dieses reflektierende Denken immer zum Erfolg führe, nämlich uns an den von uns geschauten Phänomenen die wesenhaften Momente unterscheiden und so erschauen lasse. In vielen Fällen gelangen wir nicht zum Wissen der Wesen-

heiten, sondern müssen es uns damit genug sein lassen, daß die von uns intendierten Wesenheiten, soweit ihr Ansich in Frage kommt, für uns in Dunkel gehüllt, unserm schauenden inneren Blick verborgen bleiben, und daß sie von uns nur indirekt und mittelbar bestimmt werden: nämlich als jenes x, das dadurch bestimmt ist, daß aus ihm die und die Tatsächlichkeit stammt. So bestimmen wir z. B. indirekt das Wesen der Materie durch den Gedanken, sie habe ein, im übrigen an sich uns unbekanntes, So-sein, aus dem die Notwendigkeit folge, ausgedehnt zu sein. Das ist ohne Frage eine viel bescheidenere Auffassung von der uns verliehenen Wesenserkenntnis, als sie der Phänomenologie eigentümlich ist. Dafür steht sie aber auch mit beiden Füßen fest auf dem Boden der inneren Wirklichkeit unsers Seelenlebens und vermag von ihren Wesenserkenntnissen objektive Rechenschaft abzugeben. Was geben demgegenüber die verschiedenen Phänomenologen nicht alles als unbedingt sichere ‚Wesenserschauung‘ aus! Und wie sind manche von ihnen im Handumdrehen, nämlich einfach durch die Kraft ihrer Versicherung, mit Problemen fertig, mit deren Lösung andere sich ein Menschenalter hindurch abquälen! Zu widerlegen sind die Phänomenologen ja nie, da sie sich einfach auf die Tatsache ihrer ‚Wesensschau‘ berufen können. Sie sagen, sie schauten nun einmal faktisch die und die Wesenheiten und die und die Wesensverhältnisse, mögen andere tausendmal unfähig sein, das gleiche zu schauen. So kommt es, daß die Phänomenologen auch untereinander nichts weniger als eins sind, daß vielmehr den einen etwas als unmittelbar erschaubare Wesensnotwendigkeit gilt, dem die andern, weil sie von anderen Voraussetzungen aus an dieselbe Sache herantreten, ebenso bestimmt diesen auszeichnenden Charakter absprechen¹.

§ 3. Die Stellungnahme der Phänomenologie für den Idealismus. Das „reine Bewußtsein“.

Das beste und wichtigste Beispiel für das zuletzt Gesagte findet man in der Stellungnahme der Phänomenologen zu dem Gegensatz von Idealismus oder Realismus. Der Begriff der Phänomene weist

¹ Das gesteht Max Scheler ganz offen, indem er schreibt: „Freilich gehen in der Beantwortung sehr wesentlicher philosophischer Fragen und nicht weniger in der Auffassung und Methode der Phänomenologie selbst die ihr nahestehenden Forscher oft weit auseinander... Am tiefsten ist der Gegensatz unter den Phänomenologen in den erkenntnistheoretischen Fragen.“ Die deutsche Philosophie der Gegenwart, in „Deutsches Leben der Gegenwart“, hrsg. von Witkop. Berlin 1922. S. 202. Wie reimt sich damit Husserls Versprechen zusammen, die Phänomenologie werde endlich die Philosophie zu strengster Wissenschaft und größter Gewißheit erheben?

auf jemanden, ein Subjekt hin, dem sie erscheinen; denn was erscheint, erscheint jemandem, d. h. stellt sich vor ihn hin und zeigt sich ihm als ein Vorhandenes und so und so Beschaffenes. Dieses Subjekt nun, dem die äußeren Gegenständlichkeiten und inneren Vorgänge, von denen wir Erfahrung haben, erscheinen, pflegt als ‚Bewußtsein‘ bezeichnet zu werden. Und nun glaubt sowohl der Begründer der Phänomenologie selbst als auch ein großer Teil seiner Jünger die Wesensnotwendigkeit zu erschauen, daß es Sein und Werte schlechterdings nur geben könne im Bewußtsein und für das Bewußtsein. Damit ist der Idealismus nicht nur als eine mögliche, sondern als weit mehr, als eine wesensnotwendige Theorie proklamiert, so daß dem Realismus eo ipso jede wissenschaftliche Berechtigung restlos abgesprochen ist. Allerdings müssen wir den phänomenologischen Idealismus richtig auffassen. Wenn er vom ‚Bewußtsein‘ und der Konstituierung alles Seins durch das ‚Bewußtsein‘ spricht, so meint er nicht das empirische, individuelle Bewußtsein der einzelnen raum-zeitlich begrenzt existierenden Menschen. Dieses Bewußtsein erscheint den idealistischen Phänomenologen vielmehr, weil es den Charakter der Realität, des Daseins und der Individualität hat, nicht als etwas Ursprüngliches und Grundlegendes, sondern selbst als etwas durch Theorie Geformtes, Abgeleitetes, im ‚Bewußtsein‘ und durch das ‚Bewußtsein‘ wesensgesetzlich Konstituiertes. Vom ‚empirischen‘ Bewußtsein unterscheiden sie darum das ursprüngliche und „reine“, aus dem empirischen durch phänomenologische Reduktion gewonnene, von allen Momenten der Existenzialität und Individualität „transzendental gereinigte“ Bewußtsein, das nur noch Wesenheit und als solche die Urbedingung aller Wesenheiten überhaupt ist. In diesem Sinne, also als Lehre der wesensnotwendigen Abhängigkeit aller Wesenheiten und Gegenständlichkeiten vom ‚reinen Bewußtsein‘, ist darum der phänomenologische Idealismus aufzufassen. Die Abhängigkeit seiner Idee von der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes springt in die Augen.

Wie sollen wir uns zu dem Zauberbegriff des ‚reinen Bewußtseins‘ stellen? Nach den leitenden Anschauungen der Phänomenologie müßten wir an unserm empirischen Bewußtsein als an einem exemplifizierenden Fall durch den ideierenden Akt das allgemeine Wesen des Bewußtseins überhaupt erschauen. Können wir das wirklich? Wir können uns versenken in die Betrachtung unsers eigenen Bewußtseins und können uns dabei bemühen abzusehen von allen an ihm auffindbaren Momenten, die zur existenzialen und individuellen Seite dieses unsers Bewußtseins gehören. Aber, was bleibt uns dann übrig? Das, was allgemein zur Natur des mensch-

lichen Bewußtseins gehörig ist. Wir dürfen aber nicht sagen, daß durch dieses Abstraktionsprodukt von uns die wesensnotwendige Natur des Bewußtseins überhaupt erkannt sei. Denn wodurch könnten wir ausschließen, daß es noch ganz andere Arten des Bewußtseins geben könne als unsere menschliche. Wer ist denn vermessen genug, behaupten zu wollen, er wisse, wie das Wesen des göttlichen Bewußtseins und dasjenige des Bewußtseins der reinen Geister beschaffen sei und sich betätige? Freilich, wenn wir den mystischen Akt der Wesensschau besäßen, durch den wir nach phänomenologischer und eidetischer Reduktion unsers empirischen Bewußtseins plötzlich als einen davon wesentlich verschiedenen Erkenntnisinhalt das ‚Wesen‘ Bewußtsein vor unserm innern Blick stehen sähen, dann möchte es wohl anders sein. Wer aber, außer den Phänomenologen, hat die Gabe dieses Blicks? Wozu wir allein fähig sind, das ist zu erkennen, daß gewisse Momente, die wir bei der Betrachtung unsers Bewußtseins unterscheiden und vorfinden, vom Sinn des Bewußtseins so unabtrennlich sind, daß, denkt man sie weg, von Bewußtsein nicht mehr sinnvoll gesprochen werden kann. Das ist besonders das Moment des Gewahrens, Bewußthabens, Sehens, oder wie wir sonst dieses Urerlebnis des Bewußtseins ausdrücken wollen. Gott z. B. besäße oder wäre nicht ‚Bewußtsein‘, wenn man ihm absprechen wollte, sich seiner selbst und dessen, was in ihm ist, bewußt zu sein, d. h. davon aktuell zu wissen.

Ist der schlechthin entscheidende Wesenszug des Bewußtseins das Bewußthaben oder Gewahren, so sieht man evident, wie grundfalsch es ist, alles Sein für etwas zu erklären, dessen Seinsgehalt und Dasein wesensgesetzlich konstituiert werde durch das Wesen des reinen Bewußtseins. Als ob der Sinn des Konstituierens, Setzens, Schaffens, Bestimmens, oder wie immer man sich ausdrücken mag, nicht ein vollkommen und restlos anderer Sinn wäre als der des Bewußthabens, Gewahrens, Sehens, worin das grundlegende Wesensmoment des Bewußtseins liegt. Etwas gewahren ist etwas wesensmäßig anderes als das Formen und Setzen des gewahrten oder gewahrbaren Etwas. Darüber sollte kein Philosoph bei sich im unklaren sein. Wenn man also trotzdem idealistisch das Sein in Wesensnotwendigkeit zu einer Setzung des Bewußtseins, sei es des empirischen, sei es des reinen Bewußtseins stempeln will, so muß man das Wesen des ‚Bewußtseins‘ in irgend etwas anderem als in eben dem Moment suchen, das allein die Verwendung des Ausdrucks ‚Bewußtsein‘ rechtfertigt. Man wird es dann identifizieren mit Seele oder Weltkraft oder Weltgeist oder ich weiß nicht womit sonst noch, auf keinen Fall aber mit etwas, von dessen Wesen und Tatsächlichkeit wir durch unmittelbares

Schauen Kenntnis hätten. Oder soll unter dem „reinen Bewußtsein“ überhaupt nichts Tatsächliches und Wirkliches verstanden werden? Aber, was ist es dann? Doch gewiß nicht bloß ein logischer Systemzusammenhang von Begründungen und Folgerungen. Denn dieses „reine Bewußtsein“ soll ja ein Gegenstand unsers innern schauenden Blicks sein. Es ist aber — hier ist der Begriff am Platze — wesensmäßig unmöglich, daß ein Geschautes nicht sei, keine Tatsache bilde. Auch ist das Schauen selbst etwas nicht bloß Gedachtes, sondern Tatsächliches, Bestehendes, und setzt darum in Wesensnotwendigkeit ein tatsächliches schauendes Subjekt voraus. Der Idealismus fängt sich also in seinen eigenen Netzen.

Es ist weder durch sich einleuchtend noch sonstwie beweisbar, daß ein zum Schauen befähigtes geistiges Subjekt nur solches zu schauen vermöchte, dessen Wesen und Dasein von ihm abhängig, auf die eine oder andere Weise von ihm gesetzt wäre oder konstituiert würde. Aber erst recht unbeweisbar, ja wider alle Vernunft und Sinn ist es, sogar das indirekte, durch Vorstellen etwas vergegenwärtigende, m. a. W. das durch intentionales Meinen und Folgern etwas bestimmende und erfassende Erkennen auf solche Dinge und Werte beschränken zu wollen, die daß und was sie sind, dem Schauen und Denken des erkennenden Subjekts verdanken. Auf der Basis einer solch verzerrten Erkenntnistheorie könnte es, wenn sie konsequent bliebe, für kein erkennendes menschliches Individuum einen von ihm wesens- und daseinsunabhängigen Nebenmenschen geben, der ein selbständiges Zentrum von Schauen, Denken, Erkennen, Wollen, Lieben, Arbeiten usw. wäre. Und wo erst schimmerte durch dieses Gewölk phänomenologischer Konstruktionen eine Möglichkeit durch, daß der von ihm an den Idealismus verwiesene Mensch außer und über sich einen Gott des wirklichen Lebens anerkennt? Höchstens für einen idealistischen Pantheismus, die Identifizierung Gottes mit dem ‚reinen Bewußtsein‘ und die Reduzierung der menschlichen Individuen auf ‚wesensgesetzliche Setzungen‘ in diesem göttlichen Urbewußtsein bliebe hier Raum. Wer aber christlich denken und fühlen will, in wessen Adern ein Tropfen vom Blut und von der Glut Augustinischen Christentums rinnt, der kann nicht pantheistisch denken, sondern muß in Gott eine Realität sehen, die über ihm steht in unendlicher Höhe, von der er geschaffen und für die er bestimmt, von der er aber kein Teil ist, weil zwischen ihrer und seiner Wesenheit eine unendliche, durch nichts überbrückbare Kluft gähnt, obwohl doch beide je ein Subjekt und Bewußtsein sind. Wenn immer demnach ein christlich empfindender Religionsphilosoph die Waffen zur Bezwingung der Probleme aus der Rüstkammer der Phänome-

nologie glaubt entleihen zu müssen, so ist es für ihn eine Wesensnotwendigkeit, zunächst dem Idealismus, mit dem der Begründer der Phänomenologie diese verquickt hat, entschlossen den Rücken zu kehren und zu versuchen, auf der Grundlage einer realistischen Auffassung des Seins die phänomenologischen Ideen für die Erkenntnis Gottes und seines Verhältnisses zur Welt fruchtbar zu machen.

SECHSTES KAPITEL.

DIE PHÄNOMENOLOGISCHE RELIGIONSPHILOSOPHIE ROBERT WINKLERS.

§ 1. *Zur Frage der Methode, das Wesen der Religion zu bestimmen.*

Nunmehr bekannt mit dem Wichtigsten dessen, was man Phänomenologie nennt, sind wir imstande, die Versuche ihrer Fruchtbarmachung für die Philosophie der Religion verfolgen und verstehen zu können. Wir begegnen solchen Versuchen sowohl auf katholischer als auf protestantischer Seite. Der bedeutsamste ist, wie schon gesagt, derjenige Schelers. Doch will ich vor ihm den Versuch von Rob. Winkler besprechen, weil er vor Kenntnis der Schelerschen Religionsphilosophie angestellt worden ist.

Unter den religionsphilosophischen Untersuchungen, die auf protestantischer Seite sich auf Phänomenologie stützen, hat die Arbeit des Heidelberger Lizentiaten Dr. Robert Winkler „Phänomenologie und Religion. Ein Beitrag zu den Prinzipienfragen der Religionsphilosophie“ (Tübingen 1921) das Verhältnis der Religionsphilosophie zur Phänomenologie direkt zu ihrem Thema. Durchkreuzt wird die in dieser Schrift versuchte phänomenologische Grundlegung der Religion allerdings durch den erheblichen Einfluß, den Winkler Rieckertschen Anschauungen auf sein Denken gestattet. Auch schließt er sich in der entscheidenden Methodenfrage an den Theologen Wobbermin an¹, weil er der

¹ Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie, 1913. Zu den Kontroversen vgl. man die Zeitschrift für Theologie und Kirche, hrsg. von D. Horst Stephan (Tübingen), und H. Faber, Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik, 1913. — Das bedeutende Werk von Heinr. Scholz, Religionsphilosophie (Berlin 1921) sucht zwar die Lösung seiner Aufgabe im „Interpretieren der religiösen Erfahrung“, verhält sich aber zur Entwicklung der Phänomenologie abwartend und spricht letzterer auf jeden Fall die Fähigkeit ab, zu Ergebnissen von unbedingter Allgemeingültigkeit zu gelangen (S. 72 f.). Infolgedessen fällt diese religionsphilosophische Untersuchung trotz ihrer Wichtigkeit außerhalb des Rahmens meiner Erörterungen.

Ansicht ist, daß die von diesem empfohlene „religionspsychologische“ Methode von der empirisch-psychologischen Methode verschieden, aber mit der phänomenologischen Methode Husserls wesenseins sei. Das schließliche Resultat sind freilich Kompromisse und Halbheiten, wie sie immer dann entstehen, wenn jemand sich nicht rein von der inneren Logik der Probleme leiten läßt, sondern zugleich bestimmten von ihm aus irgendeinem Grunde bevorzugten „Richtungen“ des wissenschaftlichen Denkens folgen zu müssen meint.

Zwei Hauptfragen sucht Winkler in seiner Arbeit zu beantworten: Was ist das Wesen der Religion? Hat die Religion Wahrheit? Die Beantwortung sowohl der einen wie der anderen Frage nötigt ihn zu eingehenden teils darstellenden teils kritisch-polemischen Untersuchungen über die anzuwendenden Methoden und vorauszusetzenden Grundannahmen. Entscheidend ist für ihn in erster Linie, daß das Wesen der Religion wie überhaupt jedes Wesen von irgendeinem Sein oder Wert „nur vom Bewußtsein aus und im Bewußtsein zu erfassen ist“ (S. 14 und 51). Hier folgt er ganz Husserl. Es gibt unter den empirischen Erscheinungen, wie immer sie geartet sein mögen, kein Sein und keinen Wert, die nicht das, was sie sind, „durch Sinngebung“ wären, so daß ihnen als Sinngebendes und Letztes, hinter das ein weiteres Zurückgehen nicht mehr möglich ist, das ‚Bewußtsein‘ zugrunde liegt, aber nicht etwa das individuell-empirische, sondern das „transzendental gereinigte“, „reine“ Bewußtsein (S. 6f.). Was freilich dieses „reine Bewußtsein“ sei, sagt uns Winkler, an das Schauen uns verweisend, nirgends klar und deutlich. Er behauptet von ihm: „Dieses reine Bewußtsein mit seiner reinen Inhaltlichkeit ist ja das uns nächste“ (S. 6); wir müssen uns nur bemühen, nicht das uns Ferne, sondern das uns Nächste zu sehen. Weiter heißt es: Nicht nur die äußeren Dinge, sondern auch die seelischen Vorgänge „sind reale Dinge, und was real ist, ist nichts für sich Bestehendes, ist nur durch Konstitution im reinen Bewußtsein“ (S. 7 und 19). „Das reine Bewußtsein, das in seinem absoluten Eigensein alle Realität trägt, selbst also kein Reales ist, haben wir zu schauen gelernt“ (S. 8): wovon ich freilich mich, ich gestehe diese Schwäche, ausnehmen muß. Später erfahren wir noch, daß dieses „reine Bewußtsein“ nicht identifiziert werden dürfe mit dem abstrakt allgemeinen Begriff der Seele; denn das seelische Sein „bleibt seinem Sinn nach immer individuelles seelisches Sein, auch wenn es in seiner wissenschaftlichen Bearbeitung durch die empirische Psychologie verallgemeinert wird“ (S. 25). Schließlich wird als das Wesentliche am Bewußtsein und darum als etwas auch dem reinen Bewußtsein unmittelbar Aufsitzendes die

‚Intentionalität‘ bezeichnet, d. h. das Gerichtetsein der Akte auf etwas, also dies, daß ‚Bewußtsein‘ wesensnotwendig ‚Bewußtsein von‘ ist, m. a. W. daß jede ‚Bewußtseinshaltung‘ (das Vorstellen, Fühlen, Wollen) ein Objekt hat (S. 40 f. und 49). Das erste Ergebnis hieraus ist der Satz: Das Wesen der Religion liegt in einer gewissen Haltung des reinen Bewußtseins.

Wie soll nun diese Bewußtseinshaltung bestimmt, also die Frage beantwortet werden, was die Religion sei? Die Antwort muß gegeben werden, erklärt Winkler, von der Psychologie, da es sich ja um eine Bewußtseinsfrage handelt (S. 14). Aber nicht von der empirischen Psychologie, wie Faber und Traub wollen, weil die Aufgabe weder die ist festzustellen, was bisher tatsächlich als Religion gegolten hat, noch die, in welche Regelmäßigkeiten (Kausalzusammenhänge) die religiösen Akte der Seele mit anderen seelischen Vorgängen verflochten sind, sondern weil es gilt, diese religiösen Akte durch Sinnzusammenhänge zu verstehen, zuletzt also sie aus dem Wesen der Religion in ihrer Notwendigkeit zu begreifen. Das einzige Mittel, dieses ‚Wesen‘ der Religion zu erfassen, ist das, es im reinen Bewußtsein unmittelbar zu schauen. Die Methode dazu kann nicht die Induktion, sondern nur die phänomenologische und eidetische Reduktion sein. Dieses Schauen muß sich aber wie jede Wesenschau auf eine exemplifizierende Anschauung, also auf irgendein faktisches oder fingiertes religiöses Erlebnis aufbauen. Als Wesensschau „konstituiert es sich durch das Bewußtsein der Gleichgültigkeit der gerade zugrunde liegenden Individualanschauung für die durch sie fundierte Schau des Wesens“ (S. 34). „Wir haben das religiöse Erlebnis bewußtseinsmäßig vor uns und können uns schauend in seinen Wesensgehalt vertiefen“ (S. 51).

An diesem Punkte erhebt sich sofort eine beträchtliche Schwierigkeit. Was es auch immer mit unserer angeblichen Fähigkeit der Wesensschau für eine Bewandnis haben möge, auf keinen Fall könnten wir aus einem individuellen religiösen Erlebnis unsers Bewußtseins das Wesen der Religion herausschauen, wenn dieses Erlebnis nur vermeintlich ein religiöses, wenn es unecht wäre, sich einen Namen gäbe oder von uns bekäme, den es nicht verdient. Wie aber können wir diese Möglichkeit ausschließen? Was kann uns verbürgen, daß das von uns als „religiöses“ angesehene Erleben tatsächlich religiöses Erleben ist, so daß sein von uns aus ihm herausgesehenes ‚Wesen‘ in der Tat das Wesen der Religion, und nicht das von irgend etwas anderem ist? Denn ein gewisses ‚Wesen‘ werden wir ja in jedem Fall erschauen, einerlei ob das fundierende Erleben von uns mit Recht oder Unrecht für ein religiöses angesehen worden ist. Müssen wir also nicht das Wesen der Religion schon

bestimmt haben und kennen, um mittels seiner entscheiden zu können, ob ein bestimmtes individuelles Erleben in der Tat religiöses Erleben sei oder nicht? Und kann nicht, wenn die Sache so liegt, der Weg der Erkenntnis des Wesens der Religion unmöglich der sein des Erschauens dieses Wesens aus es exemplifizierenden religiösen Erlebnissen? Winkler hat die Wucht dieser Schwierigkeit wohl empfunden und ist bemüht, ihre drückende Schwere von sich abzuwälzen.

Der Heidelberger Lizentiat erinnert zunächst an eins: „Alle Wissenschaft ist letzten Endes nur durch eine gewaltsame *petitio principii* möglich. Ohne die Voraussetzung, daß es etwas Wahres nun einmal gibt, kann ich nicht anfangen. So steckt gewissermaßen im Anfangen selbst die *petitio*“ (S. 28). Allein, wenn Winkler so denkt, werden wir beide schwerlich je zusammenkommen. Denn ich denke über diese grundlegende Frage der Erkenntnistheorie gerade entgegengesetzt. Die Wissenschaft „setzt nicht voraus“, daß es etwas Wahres gibt, sondern sie macht sich zunächst den Sinn der Wahrheit klar und findet dann die Erfüllung dieses Begriffs in bestimmten Wahrheiten, die als solche von unserm Geiste mit unmittelbarer Evidenz erkannt sind. Von einer *petitio principii* aller Wissenschaft kann also nicht mit Recht gesprochen werden. So kann Winkler denn auch die *petitio principii*, die nach ihm mit der Behandlung des religiösen Problems verbunden ist (S. 28), durch eine solche Parallelisierung nicht rechtfertigen. Er sagt: Auch hier „muß ich einfach voraussetzen, daß es so etwas wie religiöse Wahrheit gibt“, und habe lediglich den Inhalt dieser im Anfang unbestimmten Wahrheit zu entwickeln (S. 28). Er fügt noch hinzu, zum Wesen des religiösen Erlebnisses gehöre das Wahrheitsinteresse. „Mache ich mir den Sinn einer religiösen Erlebnisses klar, so sehe ich ohne weiteres, daß dieses Erlebnis wahr sein will“ (S. 29), m. a. W., daß es nicht bezogen sein will auf Spiel und bloße Illusionen, sondern Beziehung haben will „zu einer über die Sinnenwelt hinaus liegenden transzendenten Wirklichkeit, die es im Glauben erfäßt“ (S. 29). Allein, selbst wenn ich dies zugebe — und manche dürften von Winkler die Begründung seiner Behauptungen über die Verknüpftheit von Religion und Wahrheitsinteresse hören wollen —, so besteht doch das religiöse Erlebnis nicht in einem abstrakten Erleben von Wahrheitsinteresse, sondern in einer bestimmt gearteten Geisteshaltung zu einer bestimmten Art der Gegenständlichkeit, und ist darum auch beides konstitutiv für das Wesen der Religion. Woher ist darum dem an einem religiösen Erlebnis das Wesen der Religion zu erschauen suchenden Philosophen die Gewähr gegeben, daß dieses auf ein

gewisses Objekt in gewisser Weise gerichtete und sich als wahr betrachtende Erleben in der Tat Wahrheit enthalte, wie es das will, und echtes religiöses Verhalten gegenüber dem echten Gegenstand der Religion sei? Ohne diese Gewähr aber ist kein sicheres Erschauen des Wesens der Religion aus einem faktischen Erleben möglich. Winkler hat also die Schwierigkeit mitnichten aus dem Wege geräumt. Ob vielmehr ein individuelles Erlebnis tatsächlich ein religiöses sei oder nicht, das läßt sich nicht ihm selbst absehen, nicht daran erkennen, daß es ein ‚Wahrheitsinteresse‘ enthält, noch auch daran, daß es dem es Erlebenden als ein religiöses erscheint und gilt, sondern nur daran, ob sich in ihm das Wesen der Religion erfüllt oder nicht. Dies aber ist unmöglich zu erkennen ohne die vorausgehende Kenntnis, was das Wesen der Religion sei. Aus eben diesem Grunde hat Winkler von vornherein den richtigen Ausgangspunkt verfehlt, indem er von der Psychologie her an das Wesen der Religion herankommen wollte. Dieses Wesen muß ohne Psychologie und vor ihr bestimmt werden. Im übrigen müssen wir auf Winklers Behandlung der ‚Wahrheitsfrage der Religion‘ noch einmal zu sprechen kommen.

§ 2. Winklers Wesensbestimmung der Religion.

Unser nächstes Interesse soll der Frage gelten, was der theologische Phänomenologe Winkler in seinem Akt der Wesensschau aus seinen eigenen und fremden religiösen Erlebnissen (S. 51 f.) als das Wesen der Religion erschaut hat. Er bestimmt zunächst den ‚phänomenologischen Ort‘ — vor dessen Verwechslung mit dem empirischen Ort er warnt —, den die Religion im Bewußtsein habe. Dabei legt er die Einteilung in die drei Hauptbewußtseinshaltungen des Vorstellens (Denkens), Fühlens und Wollens zugrunde. Dieser ‚phänomenologische Ort‘ nun der Religion ist — so schreibt er — „wie uns eine einfachste Wesensschau lehrt . . ., nicht in irgendeiner Bewußtseinshaltung für sich allein zu suchen. Das Fühlen ist so ursprünglich religiös wie das Wollen und Denken“ (S. 53). Woran liegt das? „Die Religion dringt von einem jenseits der bekannten Bewußtseinshaltungen gelegenen Urgrunde herein und erfüllt von da aus den ganzen Menschen mit ihrem Leben . . . Wenn der denkende, fühlende, wollende Mensch diese Tiefen, die er vielleicht hier und da in seinem Erkennen, seinem künstlerischen Schauen, seinem sittlichen Handeln wie eine dunkel bewußte Schranke fühlte, zu klar bewußtem Leben erwachen fühlt, ist er religiös“ (S. 54). Der Kühnheit und Sicherheit, mit der Winkler in diesen Sätzen die Resultate seiner ‚einfachsten Wesensschau‘ niederlegt, kann ich meine Bewunderung nicht versagen. Muß ich sie

aber auch anerkennen? Jedenfalls ist das eine sicher, daß z. B. der protestantische Theologe Rudolf Otto, der sich doch gewiß auch auf das Schauen des religiösen Elementes im reichrankigen Inhalt des Bewußtseins versteht und der ganz besonders über bedeutende religionsgeschichtliche und völkerkundliche Kenntnisse verfügt, das Gegenteil von dem sieht, was Winkler zu sehen angibt, nämlich daß das Religiöse seinen ursprünglichen Ort im Gefühl hat². Ich bin weit entfernt, Otto recht zu geben, darf aus seiner Lehre aber doch die eine Folgerung ziehen, daß es mit der objektiven Richtigkeit und Sicherheit der angeblichen ‚Wesensschau‘ der Religion doch eine eigene Sache ist. Auf den dunklen Urgrund in der Seele als den Ursprungsort der Religion verweist allerdings auch Otto. Schleiermacherscher Einfluß wirkt hier in der protestantischen Theologie nach. Oder soll etwa dieser dunkle Grund im reinen Bewußtsein ebenfalls im Akt der religiösen Wesensschau unmittelbar erblickt werden? Das Richtige ist doch wohl allein dies, daß über die Frage, ob unter den verschiedenen Bewußtseinshaltungen eine in ursprünglicherer Beziehung zum Wesen der Religion stehe als die übrigen, erst dann mit Sinn und Verstand entschieden werden kann, wenn zuvor feststeht, was die Religion nach ihrem Wesen sei. Erst müssen wir einmal wissen, was Religion ist, dann werden wir auch schon erkennen können, wo sie ihren Platz im Bewußtsein habe.

Winkler hat uns von der Religion noch mehr zu sagen, als ich bisher aus seiner Schrift anführte. Wer das Wesen der Religion schauen will, der, das schärft er zunächst ein, darf sich nicht an die religiösen Vorstellungen der Menschen halten, da diese ein Äußerliches und Letztes sind, sondern muß schauend zu dem genannten ‚religiösen Urphänomen‘ vordringen, um von ihm aus alle weiteren Züge der Religion zu verstehen (S. 55 f.). Gelingt ihm dies, so schaut er als erstes Ergebnis, „daß dieses Urphänomen in seinem ganzen Bestand von einem Wahrheitsinteresse durchdrungen ist. Dieses Leben, was sich da auswirkt, weiß sich im Besitz der Wahrheit, weiß, daß seine Lebensbetätigung auf eine Wirklichkeit geht, der es gegenübersteht und von der es sich abhängig fühlt“ (S. 56). Diese religiöse Intentionalität hat zum Unterschied vom denkenden Wissen ihren ‚Gegenstand unmittelbar‘. Wir nennen sie ‚Glaube‘. Dieser ist „phänomenologisch als jenes liebende Vertrauen zu seinem Gott zu verstehen, wie es den gläubigen Frommen trägt“ (S. 56). Mit dem Ausdruck ‚Gott‘ geht der Theologe Winkler sehr sparsam um. Ich finde ihn im Zusammenhang mit der Wesensfrage der Religion nur noch einmal erwähnt, nämlich S. 60, wo es

² Vgl. unsere Studie „Intellekt oder Gemüt“, Freiburg i. B. 1921.

heißt: Der Glaube kann nie Erfahrung werden. Auch mit dem weitreichendsten Fernrohr würde der Astronom „Gott das Objekt jenes Urgrundes, wie es der Glaube in seiner Weise sich gegenüber ‚weiß‘, nicht schauen können. Dieses Objekt bleibt wesensmäßig der empirischen Erfahrung verschlossen; denn es wird ja geglaubt“. Diese empirische Unerreichbarkeit des religiösen Objekts pflegt als seine Transzendenz bezeichnet zu werden (S. 61). Hinzukommt als ein drittes Moment des religiösen Urphänomens das Bewußtsein des Menschen, nach seinem natürlichen Sein nicht auf sich selbst stehen zu können, oder das „Bewußtsein der Ohnmacht und Abhängigkeit von jener transzendenten Größe“ (S. 61). Wenn ich dies zusammenfasse, so besteht also nach Winkler das Wesen der Religion in einem aus dem Urgrunde des reinen Bewußtseins stammenden liebevollen Vertrauen (Glauben) auf eine uns gegenüberstehende, durch die gewöhnliche Erfahrung nie erreichbare und insofern transzendente Wirklichkeit, von der wir uns in unserer Ohnmacht abhängig fühlen.

War wohl eigentlich, so frage ich, um zu diesem Resultat zu kommen, der ganze Apparat der Lehre von der Wesensschau notwendig? Ich meine, dazu genügte auch ein bloßes aufmerksames Achten auf das, was in uns vorsichgeht, wenn wir in religiösen Stimmungen und Akten leben. Doch damit sei es, wie es wolle, wichtiger ist ein anderes. Was Winkler als Wesen der Religion bestimmt, ist möglichst vag und unbestimmt. Er zeigt sich geradezu ängstlich bemüht, alle bestimmten Vorstellungen des religiösen Objekts vom Wesen der Religion fernzuhalten; denn die sind in dem ‚Urphänomen‘ nicht zu erschauen. „Man darf, wie ohne weiteres einzusehen ist, dieses Drängen auf Wahrheit auf die Vorstellung, die sich als religiöse bezeichnet, nicht einfach übertragen“ (S. 57). In Vorstellungen sucht sich das innere religiöse Leben Ausdruck. Aber nur soweit sie diesem Leben adäquat Ausdruck geben, sind sie berechtigt (ebd.). Darum müssen sich die religiösen Vorstellungen auch immerfort ändern, wie das Leben selbst (S. 58). Wir verstehen jetzt, warum Winkler den Ausdruck ‚Gott‘ möglichst vermeidet. Statt dessen sage ich selbst offen und frei: Religion ist nur, wo Gottesverehrung. Alles andere sind Zerrbilder, Vorstufen oder Entartungen der echten Religion; sie enthalten nicht das Wesen der Religion in sich, so wenig wie der Blinde das Wesen der Sehkraft besitzt. Aber eben darum ist nun auch das Wesen der Religion so lange nicht hinreichend bestimmt, als nicht klar erkannt ist, was der Gott der Religion ist, und wie der Mensch zum Bewußtsein und zur Überzeugtheit von ihm gelangt. An was glaubt der

Mensch, wenn er an Gott glaubt? Was tut er, indem er an ihn glaubt? Auf was stützt sich dieser sein Glaube? Die Antworten auf diese Fragen sind konstitutiv für das Wesen der Religion. Bei Winkler herrscht über sie nur Schweigen.

§ 3. Winklers Stellung zur Realismussfrage.

Nach dem Wesen der Religion behandelt Winkler ihre ‚Wahrheit‘. Sie ist wahr, wenn wir der Realität ihres Gegenstandes gewiß sind. So sieht sich Winkler gezwungen, zur Frage der Realität Stellung zu nehmen und zu dem Zweck sich darüber klar zu werden, welcher Art die Stellung der Phänomenologie zum Realismusproblem sei und, wenn sie konsequent wäre, sein sollte. Er stimmt der von mir in meinem Buche „Neue und alte Wege der Philosophie“ aufgestellten Behauptung bei, daß Husserl die Phänomenologie mit dem transzendentalen Idealismus Kants verkoppelt habe, und gesteht, daß dies nur um den Preis von Inkonssequenzen und Widersprüchen möglich war (S. 73, 74 usw.). Sogar den Satz schreibt er: „In der Lehre des transzendentalen Realismus empfängt so die Phänomenologie, soweit ich sehen kann, erst ihre letzte philosophische Grundlegung. Der Phänomenologe muß in dem erkenntnistheoretischen Gegensatz die Partei des transzendentalen Realisten ergreifen, wenn er über seine Methode zu letzter wissenschaftlicher Klarheit gekommen ist“ (S. 73).

Das Abrücken des Phänomenologen vom Idealismus kann ich nur begrüßen. Ohne das wäre ja auch, wie ich schon gesagt, ein auch nur einigermaßen noch christlicher Gottesbegriff unmöglich. Dennoch sind der ‚Realismus‘, dem Winkler in seiner Schrift das Wort redet, und der meine sternenweit voneinander geschieden. Winkler tadelt denn auch meine im genannten Buche gegenüber Husserl unternommene Rechtfertigung des Realismus. Er wirft mir vor, ich kenne nur den empirischen Realismus des individuellen Bewußtseins, den aber zu bestreiten dem transzendentalen Idealismus gar nicht einfalle (S. 67). Ich höre sogar: „Der Realismus als Erkenntnistheorie dringt eben nicht bis zu dem eigentlichen philosophischen Problem vor. Er bleibt bei der einzelwissenschaftlichen Einstellung stehen und kann im Grunde genommen deshalb auf den Namen einer Philosophie gar keinen Anspruch machen“ (S. 68). Ich müßte also, um mich einen Philosophen nennen zu dürfen, zu allererst die Lehre vom ‚reinen‘ oder ‚transzendentalen Bewußtsein‘ annehmen und müßte dann an das Dogma glauben, daß nichts sein kann, was nicht als dies, was es ist, wesensmäßig in diesem reinen Bewußtsein konstituiert werde. Wenn ich dann noch etwas von der

Rickertschen Geltungsphilosophie hinzunähme, dann wäre ich ein echter Philosoph. Leider lehne ich die Idee des ‚reinen Bewußtseins‘ — darüber habe ich schon gesprochen — ebenso entschieden als philosophischen Ungedanken ab wie die Rickertsche Geltungsrealität. Das eine ist nicht Fleisch und das andere nicht Fisch. Die empirische Wahrnehmung, ihre Tatsächlichkeit und ihr Inhalt, sind nun einmal mit den logischen Mitteln des ‚transzendentalen Idealismus‘ schlechterdings nicht zu meistern. Sie stehen da und fordern ihr Recht in der Philosophie, und Erkennen bleibt für alle Zeiten wesensmäßig das Erfassen eines vom erkennenden Bewußtsein unabhängigen Seins. Das aber ist die Grundthese des Realismus, die er nicht aufgeben kann, will er sinngemäß von ‚Erkenntnis‘ sprechen dürfen. Das beliebte spöttelnde Wort von der sog. ‚Abbildtheorie des Erkennens‘ wird ihn nicht gruselig machen.

Dies Zugeständnis finden wir bei Winkler, daß Erkennen ohne einen gewissen Realismus ebenso wie der Begriff der Wahrheit etwas wesensmäßig Unmögliches sind. „Zum Begriff der Erkenntnis gehört aber ein vom Subjekt unabhängiger, d. h. transzendenter Gegenstand“ (S. 71). „Die Bewußtseinsimmanenz muß irgendwo durchbrochen werden“ (S. 69). Aber wie? Hier findet Winkler Hilfe bei Rickert, dessen Theorie er darum auf den Husserlschen Stamm aufzupropfen sucht, um ein fruchtbringendes Gebilde zu erzielen. Erkenntnis ist nach ihrem Wesen, so lehrt Rickert, eine Funktion des Urteils. Das Urteil aber hat zu seiner Voraussetzung ein Sollen und Gelten, das vom urteilenden Subjekt anerkannt wird und seinem Urteil den Sinn der Wahrheit verleiht. Dieses Geltende sind unwirkliche Formen, „die das erkennende Subjekt im anerkennenden Akt des Urteils den Vorstellungsinhalten zuerteilt“, und sie dadurch zu etwas Bestimmtem, dem Subjekt „Entgegenstehenden“ formt (S. 72). Auf diese kantianisierende Logisierung des Seins will ich hier kritisch nicht näher eingehen, sondern nur noch zusehen, wie Winkler sie im Interesse seiner Religionsphilosophie mit der Husserlschen Wesensschau zu einem gemeinsamen Lebensbunde vermählt.

§ 4. Das „Urphänomen des Bewußtseins“ als Quelle für die „Wahrheit der Religion“.

Die Frage nach dem Wesen und nach der Wahrheit von etwas sind weder dieselbe Frage, noch können sie dieselbe Antwort finden. Dennoch können beide wesensmäßig aus dem Bewußtsein hervorgehen (S. 80). Anzunehmen ist dazu ein Dualismus im Bewußtsein: auf der einen Seite die drei Bewußtseinshaltungen,

die man als ‚Erkennen‘ zusammennehmen kann, und auf der anderen Seite der Urgrund als das ‚Leben‘. „Das ist ein letzter, tiefgehendster, für uns unaufhebbarer Dualismus, demgegenüber alle Dualismen der oberen Bewußtseinshaltungen untereinander von untergeordneter Bedeutung sind. Wir nennen ihn das Urphänomen des Bewußtseins“ (80). Dieser Dualismus „ist eine Wesensfeststellung“ (80), und alles davon Abhängige ist „geschauter Wesenszusammenhang“ (S. 81). „Wir haben uns frei gemacht vom natürlichen, naiven Realitätsbegriff . . . Wir haben gelernt, daß wir nur vom Bewußtsein her mit seinen Mitteln dieses ‚Es ist da‘ erfassen und bestimmen können. Jedes andere Verfahren wäre der Urtypus eines *ὑστερον πρότερον*“ (S. 81). Die Lösung ist nun diese: Strebt der Blick von den Tatsachen weg durch die phänomenologische und eidetische Reduktion, so gelangt er zum Schauen des ‚Wesens‘. Dieses ruht in dem ‚Leben‘, dem Urphänomen des Bewußtseins drin. Hier angekommen muß nun aber der Blick wieder rückwärts wandern vom Wesen zu den Tatsachen, vom ‚Leben‘ des Bewußtseins zum Erkennen. Für diese zentrifugale Blickrichtung ist das Wesen nicht mehr nur Wesen, sondern g e l t e n d e s Wesen, bestimmend, welche Zusammenhänge im ‚Erkennen‘ d. h. in den verschiedenen Bewußtseinshaltungen anzuerkennen sind. „Als ‚Sein‘ war das Wesen im Blick, als g e l t e n d beherrscht es den Blick. Diese Geltungsnuance ist es, die das Wesen in einen Schein von Wahrheit taucht. Dieses An- und Ineinander von Wesen und Wahrheit läßt sich nur logisch trennen“ (S. 83). So findet die phänomenologische Methode in der transzendentalen ihre Fortsetzung und Vollendung, beide geeinigt durch den „wesensmäßig erschauten Dualismus“ (84). Damit ist gezeigt, „daß das Wesen sich auf Grund einer lebendigen Vertiefung in die bloße Tatsache ergibt, und daß wiederum das gleiche Wesen, indem es die bloße Tatsache durchleuchtet, ihr durch sein Gelten Wahrheit verleiht“ (86). Dies vollendet aber sich erst dadurch, daß im Rückblick von den Wesen auf die Tatsachen oder die Struktur des Inhaltes des ‚Erkennens‘ der Zusammenhang der verschiedenen Wesen die Form eines Systems der Geltungen gewinnt, in dem das einzelne nun gegründet ist und eine Stelle hat, die es einnehmen soll (88 f.).

Wie nun die ‚Wesen‘ inhaltlich voneinander verschieden sind, je nachdem sie mit einer besonderen Bewußtseinsrichtung zusammenhängen, so begründen sie entsprechend auch verschiedene Arten der Geltung und einsichtigen Notwendigkeit (89 f.). Die theoretischen Notwendigkeiten, die das denkende Erkennen einsieht, sind z. B. andere als die ethischen oder die ästhetischen Notwendig-

keiten. So gibt es auch eine „spezifisch religiöse Geltung“, basiert auf der besonderen Art des ‚religiösen‘ Einsehens, und es gibt eine „religiöse Notwendigkeit, die sich gelegentlich der Reflexion des Gegründetseins des religiösen Einzelwesens in religiösen Geltungszusammenhang ergibt“ (S. 90). Indem wir von der Wesensfrage gemäß der geschilderten Wesenseinsicht zur Wahrheitsfrage der Religion fortschreiten, kommen wir, sagt Winkler, „über das religiöse Bewußtsein hinaus und von der Geltung getragen rückt die bewußtseinsbestimmte religiöse Wirklichkeit in den Mittelpunkt“ (S. 91). Die religiöse Wahrheit begründet sich also nirgends anders als im religiösen Wesens- und Geltungszusammenhang selbst. Wenn der religiöse Glaube sich einem Transzendenten gegenüber weiß, so stützt er sich nicht „auf ein außer ihm liegendes Moment“; er trägt seine Wahrheit in sich selbst (S. 92). Die Theorie begründet sich durch das Erlebnis. Das ist der „innerreligiöse Wahrheitsbeweis“ der Religion (S. 95).

Was das von Winkler im vorigen Ausgeführte letzten Sinnes bedeutet, tritt ins rechte Licht erst am Schluß, wo Winkler sich dem Problem zuwendet, in welchem Verhältnis die religiöse Wahrheit zur theoretisch-rationalen Wahrheit des beweisenden Denkens stehe (S. 94 ff.). In der sachlichen Ordnung sieht Winkler die übergreifende, alle anderen Wahrheiten aus sich entlassende Wahrheit in der religiösen Wahrheit, weil diese und diese allein im Bewußtsein, im Quell des Lebens selbst ihren Ursprung habe. Daher hieß es früher einmal in der Polemik gegen Husserls Idee der „Philosophie als strenger Wissenschaft“: Das Erkennen „wurzelt wesensmäßig im Glauben... Man muß auf den Boden bauen, so tief man das Fundament auch setzt und dieser Boden ist Glaubensgrund. Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit ruhen alle auf ihm“ (S. 50)³. Winkler spricht darum zwar auch von einem „rationalen Wahrheitsbeweis der Religion“, betont aber aufs stärkste, daß derselbe nicht den Sinn eines Beweises der Religion habe, sondern nur den eines Hinführens zum Erschauen der innerreligiösen Wahrheit. Werde ein ‚Beweis‘ der Religion gefordert, so offenbare dies, daß der religiöse Sinn und Glaube nicht mehr vorhanden sei. „Ein Gottesbeweis setzt so... Zweifel voraus und verschiebt damit den religiösen Sinn“ (S. 96). Wer die Religion irgendanderswoher als aus dem religiösen Glauben selbst heraus beweisen will, rationalisiert die Religion. „Besonders in den nach der Orthodoxie zu neigenden Kreisen liebäugelt man mit dem

³ Analoges sagte uns Gratry.

Gedanken, daß die Glaubenswahrheit irgendwie zuerst mit dem Verstand bewiesen werden könnte, bevor der Mensch mit Gefühl und Willen darauf eingehe. Der letzte Rest der alten Gottesbeweise wirkt in dieser Auffassung nach“ (S. 95)⁴.

Ist auch, wie gesagt, kein eigentlicher Gottesbeweis möglich, so führt doch ein Weg vom Gebiet des Erkennens zu dem der Religion hin. Winkler sucht ihn durch den Nachweis aufzudecken, „daß gewisse Momente . . . am Sinn der theoretischen Bewußtseinshaltung in Richtung der religiösen Intentionen weisen“ (S. 96). Das allgemeinste dieser Momente erblickt er in der ruhelosen Tendenz des theoretischen Strebens zum Unendlichen, einer Tendenz, die nur dann „sinnvoll“ sein kann, wenn irgendwie auch die Möglichkeit gegeben ist, mit ihr zu Ende zu kommen⁵. Diese Möglichkeit fehlt aber auf dem theoretischen Gebiet selbst wesensmäßig. Sie liegt nur in der im Urgrund gegebenen Transzendenz (S. 96 f.). Überhaupt muß man einsehen, daß der ganze theoretische Systemzusammenhang in einem höheren, umfassenderen Geltungszusammenhang gründet, dem glaubensmäßigen. „In ihm gründet alles Wesen, aus ihm entspringt alle Geltung“ (S. 97). Zitieren will ich als Ergänzung auch noch den letzten Satz Winklers über seine Untersuchungen: „Selbstverständlich darf nicht übersehen werden, daß nur der religiös Fühlende zu solchen Untersuchungen befähigt ist“ (S. 101).

§.5. Urteil über die Theorie Winklers.

Was soll ich zu den Ausführungen Winklers über die Wahrheitsfrage der Religion sagen? Beginne ich mit der Behauptung Winklers von der logischen Unmöglichkeit einer eigentlichen rationalen Begründung der Fundamente der Religion, so wird sie uns als eine Hauptthese auch bei Scheler begegnen, und mag sie deshalb auch dort erst näher gewürdigt werden. Wie aber steht es mit Winklers „innerreligiösem Wahrheitsbeweis“? Nun, was soll hier eigentlich ‚Wahrheit‘ heißen? Ich denke doch dies, daß der religiöse Mensch nicht nur tatsächlich an eine als Macht über ihm stehende transzendente Wirklichkeit glaubt, sondern daß er dazu auch objektiv berechtigt ist, und er also die Gewißheit haben darf, daß es eine solche Wirklichkeit gibt und er von ihr abhängt. Diese Gewißheit soll sich nun nach Winkler darauf stützen, daß das ge-

⁴ Z. B. auch Jelke, Das Problem der Realität und der christliche Glaube. 1916. S. 128.

⁵ So auch Arnold Rademacher, Die Gottessehnsucht der Seele. München 1922. Kap. III.

schilderte im religiösen Erlebnis geschaute Wesen der Religion dem religiösen Erkennen, Fühlen und Wollen als *Geltung* gegenübertritt, d. h. ihm sagt, was es anzuerkennen, wie es zu fühlen, wie zu wollen habe. Prüfen wir dies. Die erste Voraussetzung für diesen der Wahrheitsforschung geleisteten Dienst des geschauten Wesens der Religion ist offenbar, daß dieses erschaute Wesen erstens richtig und zweitens vollständig (adäquat) von dem religiös Erlebenden geschaut ist. Woher hat aber der religiös Erlebende diese Gewißheit? Kann denn ein faktisches religiöses Erleben nicht halbes, unechtes, scheinbares sein? Wie könnte sich also einfach auf faktisches religiöses Erleben jemals die Gewißheit gründen, daß das aus ihm erschaute ‚Wesen‘ das echte und ganze Wesen der Religion sei? Woher hätten wir, konkret gesprochen, irgendwie die Gewißheit, daß das von Winkler beschriebene ‚Wesen‘ der Religion in der Tat das wahre und vollständige Wesen der Religion ist? Die Versicherung Winklers, so habe er eben das Wesen der Religion durch die phänomenologisch-eidetische Methode erschaut, kann uns als objektiver Beweis wirklich nicht genügen. Ich habe schon darauf hingewiesen, wie in dieser Winklerschen Wesensbeschreibung der Religion um das entscheidende Thema ‚Gott‘ möglichst herumgegangen wird.

Aber zweitens angenommen, das Wesen der Religion sei in vertrauenswürdiger und ausreichender Weise erschaut. Wie folgt aus den in diesem Wesen erschauten Momenten, daß das Objekt, an das der Religiöse glaubt, wirklich besteht? Wenn es nicht bestünde, könnte trotzdem der Glaube an dasselbe erlebt werden; denn die Zuversicht, daß dieser Glaube wahr sei, kann dem Glaubenden nicht verbürgen, daß er in der Tat Wahrheit habe. Winkler begeht einfach eine glatte *petitio principii* damit, daß er dem Wesen die Wahrheit schaffende Geltung zuschreibt. Er wird zu seiner Verteidigung sagen, der Ort des erschauten Wesens der Religion sei nicht ein individuelles, sondern das ‚reine Bewußtsein‘, und darum sei die Geltung dieses Wesens eine allgemein und objektiv gültige. Allein, selbst wenn man, was ich entschieden bestreite, dieses sog. ‚reine Bewußtsein‘ schauen könnte, würde auch daraus, daß in ihm das und das Wesen der Religion erschaut werde, nicht folgen, daß das Objekt, an das in der Religion geglaubt wird, wirklich besteht.

Hier wird Winkler eingreifen und sagen, selbstverständlich folge dies daraus, da ja doch die ‚Wirklichkeit‘ dieses Objektes der Religion in gar nichts anderem bestehe als in seiner Konstituierung im reinen Bewußtsein durch das Glauben. Allein, erwidere ich, wo bleibt dann eigentlich die ‚Transzendenz‘ des religiösen Objekts? Eine solche gäbe es dann doch höchstensfalls gegenüber dem indivi-

duellen Bewußtsein, das die Glaubenssetzung des reinen Bewußtseins sich entgegenstehen hätte und anerkennen müßte. Wo existierte hier ferner Gott und was wäre er? Besteht sein „Dasein“ in der Glaubenssetzung des reinen Bewußtseins? Doch gewiß nicht; denn dann wäre er ja etwas Abhängiges. Ist er das ‚reine Bewußtsein‘ selbst? Dann frage ich, wie wir ihn erschauen, und welcher Art das Verhältnis des Bewußtseins des Individuums zu ihm sei. Sicherlich darf man dann nicht das individuelle Bewußtsein phänomenologisch als einen „exemplifizierenden Fall“ ansehen, aus dem durch den ideeierenden Akt das Wesen des reinen Bewußtseins erschaut werde; denn das könnte darum nicht sein, weil das göttliche Bewußtsein ein vollkommen anderes sein muß, als das endliche individuelle Bewußtsein ist.

So kann ich zum Schluß nur feststellen, daß die phänomenologische Behandlung der religionsphilosophischen Grundprobleme wenigstens bei Rob. Winkler eine durchaus unbefriedigende ist, und zwar trotz der Hilfstruppen aus dem Lager der Rickertschen Philosophie. Religion im Sinne des Christentums ist eine wesensmäßige Unmöglichkeit ohne die unverklausulierte und unverbräunte Anerkennung eines wahrhaft transzendenten Gottes, d. h. eines Gottes, dessen „Wirklichkeit“ auf keinerlei „Sinnggebung durch das reine Bewußtsein“ zurückzuführen ist, sondern der als Dasein und Sosein habendes Sein allem Bewußtsein, auch dem, das ihm selber zu eigen ist, teils begrifflich teils real vorausgeht. Der Boden der Religionsphilosophie kann nicht in einem lediglich so betitelten, sondern nur in einem echten Realismus gefunden werden. Auf dem aber steht Winklers Theorie eben nicht. Dagegen steht mit beiden Füßen auf diesem Boden der Phänomenologe Max Scheler, der so eine grundsätzlich anders orientierte Richtung der Phänomenologie vertritt als ihr Begründer¹. Gemäß dieser realistischen Interpretation entwickelt Scheler auch seine Religionsphilosophie. Dadurch muß dieselbe eine von der Winklerschen Auffassung wesentlich abweichende Gestalt annehmen. Ehe ich mich aber der Religionsphilosophie Schelers zuwende, halte ich es für zweckmäßig, die Begriffe des Wissens und Glaubens und ihr gegenseitiges Verhältnis zu klären. Ich tue dies in Anknüpfung an eine Rede von Karl Adam, in der die Probleme dieser Begriffe scharf formuliert sind.

¹ Unklar bleibt in dieser Beziehung die Stellungnahme des Religionsphänomenologen Wilh. Mundle in seinem Schriftchen „Die religiösen Erlebnisse“, Leipzig 1921.

SIEBTES KAPITEL.

DIE THEORIE DES GLAUBENS BEI KARL ADAM
UND DIE GLAUBENSPROBLEME.§ 1. *Von dem Grunde der absoluten Gewißheit des Heilsglaubens.*

Die mit dem religiösen Glauben an Gott verbundenen Probleme treten uns in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit und vor allem auch Schwere und Schwierigkeit lebendig entgegen in der zwar nur kurzen, aber äußerst anregenden „Antrittsvorlesung“ des Tübinger Dogmatikers Karl Adam über „Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus“ (Rottenburg 1920). Es handelt sich bei Adam darum, einerseits den spezifischen Unterschied des Glaubens an Gott vom Wissen um Gott und anderseits beider Verhältnis zueinander genau zu bestimmen. Der dabei gemeinte Glaube ist der übernatürliche, sog. göttliche Glaube oder Heilsglaube der katholischen Kirche. So würden die Untersuchungen Adams an und für sich nicht zum Thema dieser meiner Arbeit gehören, die sich mit der natürlichen Religion und dem zu dieser gehörigen Glauben beschäftigt. Dennoch sind die Grenzzlinien nicht so scharf zu ziehen, weil das natürliche Wissen von Gott, dessen Verhältnis zum Glauben Gegenstand unsrer Untersuchung ist, in beiden Arten des Glaubens daselbe bleibt. Dazu kommt, daß Adam ausdrücklich meint, die Lösung der „Frage nach dem Zusammenhang der fides divina und der fides humana, nach der Genesis der übernatürlichen Glaubensgewißheit und nach der Beziehung des übernatürlichen Erkennens zum natürlichen“ sei wohl nur zu erhoffen, wenn sie unterbaut werde „durch die Erkenntnisse einer phänomenologisch eingestellten Religionspsychologie“ (13 f.). Auch Adam erhofft demnach eine wesentliche Förderung der Religionsphilosophie von der Phänomenologie. Er scheint auch mit Ottos phänomenologischer Analyse des „Heiligen“, wonach dasselbe eine aus irrationalen und rationalen Elementen zusammengesetzte kategoriale Urgegebenheit bilde, ganz einverstanden zu sein (4). Darum verlohnt es sich, uns mit dem Ergebnis seiner Untersuchungen bekannt zu machen.

Lehrreich ist schon die Formulierung der Ausgangsfrage. Ist die Religion dem wissenschaftlichen Denken in dem Sinne zu unterwerfen, „daß ihre Grundlagen streng kritisch überprüft und ausschließlich an den Normen des reinen Denkens auf ihre Wahrheit oder Falschheit untersucht werden sollen“? (3 f.). Daß Adam diese Frage zu verneinen gedenkt, ergibt sich aus dem Satz, mit dem er fortfährt: Wer dies bejaht, „setzt voraus, daß der religiöse Glaube seinem Wesen nach nicht Leben, sondern

Denken ist, etwa der Niederschlag einer noch stammelnden, in naiven Vorstellungen sich bewegenden Philosophie“ (4). Diese grundlegende Fragestellung Adams hat jedoch den Fehler der Vieldeutigkeit des Ausdrucks „Grundlagen der Religion“. Man kann ja auch das geheime Gnadenwirken Gottes in der Stille des Herzens zu den „Grundlagen“ der Religion und des Glaubens rechnen; und dann ist es selbstverständlich, daß nicht alle Grundlagen der Religion der Vernunft und ihrem Erkennen zugänglich sind. Anderseits läßt sich der Begriff der „Grundlagen der Religion“ auch im engeren Sinne eines Ausdrucks für die sog. *praeambula fidei* verstehen, also für die Erkenntnis des Daseins und der Eigenschaften Gottes, der Tatsächlichkeit und Glaubwürdigkeit der Offenbarung, des göttlichen Ursprungs und Lehrauftrags der katholischen Kirche usw. So aufgefaßt, ist die Frage sofort eine ganz andere und läßt sich nicht mit dem einfachen Hinweis darauf erledigen, daß der Glaube Leben und nicht Denken sei. Gewiß ist der Glaube eine bestimmte Erscheinungsform unsers geistigen Lebens. Das hindert aber keineswegs, daß in irgendeiner Weise die rationale Erkenntnis und Beweisbarkeit der *Praeambula* für ihn grundlegend sein könne. Er wird ja dadurch noch durchaus nicht schon mit diesem Denken und Erkennen identifiziert.

Zwei Grundfragen — um nunmehr zu den Anschauungen Adams überzugehen — hat die theologische Erkenntnislehre des übernatürlichen Glaubens an den Gottmenschen Jesus Christus zu beantworten: 1. die Frage, wodurch sich dieser Glaube von „dem rein menschlichen Glauben an die Offenbarung“ unterscheide, und 2. die Frage, in welchem Verhältnis jener und dieser Glaube zueinander stehen. Adam erwähnt zunächst die verschiedenen Antworten, welche diese Fragen im Lauf der Geschichte gefunden haben. Von *Scotus* und einzelnen Nominalisten wurde die Ansicht vertreten, die beiden Glaubensakte unterschieden sich nicht im Wesen (*quoad substantiam*), sondern nur dadurch, daß der göttliche Glaube von höherer Gewißheit und dem übernatürlichen Ziel zugewendet sei. Diese Ansicht hat sich aber nicht durchgesetzt. Vielmehr geht die allgemeine Anschauung mit *Suarez* dahin, daß ein eigentlicher Wesensunterschied vorliege, darauf beruhend, daß der göttliche Glaube sich auf ein wesentlich anderes Motiv (*motivum, propter quod, oder objectum formale, quo*) gründe als der menschlich-natürliche Glaube; die ihm eigentümliche Form des Glaubens empfangen er von seinem unmittelbaren Begründetsein auf die Autorität Gottes selbst (7 ff.).

Das zweite Problem, die Frage „nach dem Verhältnis des göttlichen Glaubens zum rein menschlichen

Vernunftglauben an die Offenbarung“ ist noch heute „un gelöst“ (9). Ich übergehe die von Adam skizzierten drei Hauptansichten über die Natur der göttlichen Basis des Glaubens. Wichtiger ist für uns das damit eng zusammenhängende Problem, wie und durch was wir die Autorität Gottes erfassen, um unsern Glauben an die Offenbarung auf sie stützen zu können. Müssen nicht die Offenbarungstatsache sowie Dasein und Autorität Gottes auch selbst Gegenstand unsers übernatürlichen Glaubens sein, damit dieser völlig übernatürlicher Heilsglaube zu sein vermöge? Diese Frage hat Suarez bejaht und gelehrt, unser Glaube an die Tatsache der Offenbarung stütze sich nicht auf Vernunftgründe, sondern auf das Zeugnis der Offenbarung von sich selbst (10). Doch scheint das, urteilt Adam, ein Sichdrehen im Kreise zu sein; denn was für uns der Grund ist, gewisse Dinge zu glauben, das wird hier zugleich zum Objekt eben dieses Glaubens gemacht, so daß die Folge an die Stelle des Grundes tritt. Adam erwähnt nun die mannigfachen Versuche der verschiedenen Theologen, diese Schwierigkeit zu meistern. Er selbst betrachtet als die relativ beste Lösung die „illuministische Theorie“ des hl. Thomas v. Aquin, wie er sie diesem zuschreibt. Wir glauben den Offenbarungsinhalt um der Autorität Gottes willen, der ihn geoffenbart hat. Das aber können wir nur durch das uns erleuchtende Gnadenlicht des Glaubens. Dieser Gnadenwirkung verdanken wir es nun, daß wir zugleich „Gott selbst ohne jeden weiteren Grund glauben“ (11 f.).

Adam erwähnt, daß der Glaube damit auf ein mystisches und irrationales Moment gegründet werde, und versäumt nicht anzumerken: „Man sieht leicht: die moderne religionspsychologische, auf die Mystik zurückgehende Theorie vom Seelengrund und seiner divinatorischen Veranlagung für das Numinose kommt diesem Illuminismus entgegen“ (12). Diese Worte deuten unmißverständlich auf Rud. Otto hin. Doch klafft zwischen Ottos Theorie und jener der von Adam genannten katholischen Theologen eine ganze Welt. Aber abgesehen davon ist jene Auffassung keineswegs die allgemeine Ansicht der Theologen. So führt Adam selbst die Ansicht von Lugo an. Nach dieser wird das Motiv des Glaubens, Gottes Autorität und die Offenbarungstatsache, durch die natürlichen Kräfte der Vernunft erkannt; die Zustimmung aber zu dieser Erkenntnis und das Festhalten an ihr geschieht nicht durch die rein natürlichen Kräfte der Seele, sondern unter dem Einfluß der Gnade mittels des *habitus fidei*. Dies bedeutet nun freilich dem früheren Tübinger Dogmatiker Kuhn, dem Glauben zu viel von seiner Übernatürlichkeit nehmen. Nach Kuhn selbst schließt der Glaube „zwar nicht Überzeugungsgründe von nachfolgender Art aus, wohl

aber demonstrative Gründe von vorausgehender Art“ (13). Was damit gemeint ist, wird sich nachher zeigen, weil Adam der Tübinger Schule in diesem Punkte treu bleibt. Vorher müssen wir uns über den Grund klar werden, auf den sich die Gewißheit unsers Glaubens an den Offenbarungsinhalt stützt.

Adam fügt zu seiner Darstellung der Theorie Lugos den Satz hinzu: „Allein ein Großteil der neueren Theologen vermochte auch dieser Theorie Lugos und den verwandten Formulierungen nicht zuzustimmen, da er rein menschliche Erfahrungen nicht für hinreichend hält, eine absolute Gewißheit und eine . . . eigentliche Teilnahme am Wissen Gottes zu erzeugen“ (13). Demgegenüber ist meine Meinung die, daß Lugo ganz gewiß nicht menschliche Erfahrungen und reine Vernunftgründe für ausreichend gehalten hat, die absolute Gewißheit von dem im Glauben erfaßten Offenbarungsinhalt zu „erzeugen“. Auch Lugo war sich vielmehr darüber klar, daß der Grund für diese Gewißheit keine andere als die Autorität des diesen Inhalt verkündenden Gottes ist. Man könnte also nur so schließen: Es ist unmöglich, von einem Offenbarungssatz auf Grund der Autorität Gottes absolute Gewißheit zu haben, wenn man nicht zuvor eine ebenso große Gewißheit vom Vorliegen dieser Autorität besitzt. Nun aber würde dies unmöglich sein, wenn diese Gewißheit die rein menschliche Gewißheit der Vernunftserkenntnis wäre. Ohne Zweifel, so bemerke ich hierzu, ist die natürliche Gewißheit der Vernunft von den Praeambula fidei von anderer Art und geringerem Grade als die übernatürliche Gewißheit ihres Glaubens an das Geoffenbarte. Allein, das einzige Motiv der Vernunft, das Geoffenbarte fürwahrzuhalten, ist die Erkenntnis, daß Gott dasselbe gesagt habe. Es wäre widersinnig und unsittlich, von etwas anzunehmen, daß es Gottes Wort sei, und ihm nicht mit absoluter Gewißheit zuzustimmen. Wie wir dabei zur Erkenntnis gekommen sind, daß es von Gott geoffenbart sei, und wie hoch der Gewißheitsgrad dieser letzteren Erkenntnis ist, das ist und bleibt für die Gewißheit unsers Glaubens an den Offenbarungsinhalt selbst an und für sich ganz nebensächlich. Es kommt vielmehr einzig darauf an, daß wir von der Tatsache der Offenbarung und ihrer Verkündigung durch die Kirche Gottes Gewißheit haben. Diese Gewißheit braucht keine „höchste“ zu sein; es genügt zu ihr auch eine sog. „moralische Gewißheit“. Denn bin ich moralisch gewiß, daß Gott sich geoffenbart hat und der Kirche die Hütung und Verbreitung seiner Offenbarungen anvertraut hat, so resultiert daraus für mich die höchste Pflicht, Gott durch Glauben an das von ihm Geoffenbarte die schuldige Ehre zu geben, und diesen Glaubensakt ebendarum, weil er sich auf die Autorität Gottes stützt, mit höchster Gewißheit zu vollziehen.

Der Einwand liegt nahe, bei der von mir beschriebenen Sachlage sei eine absolute Gewißheit vom Offenbarungsinhalt unmöglich, weil es immer erlaubt bleibe zu sagen: ‚Ich glaube fest an diesen Satz, wenn tatsächlich Gott existiert und ihn geoffenbart hat.‘ Dieser Einwand übersieht jedoch die Voraussetzung, daß es sich um den Glauben eines Menschen handelt, der von der Existenz Gottes und seiner Offenbarung moralische Gewißheit erlangt hat, also nicht im Zweifel darüber ist. Ein solcher darf nicht hingehen, um deswillen, weil ihm der Glaube an das Geoffenbarte aus irgendeinem Grunde unbequem und schwierig ist, nun hinterher seine vorhergehende Gewißheit von Gott und der Offenbarungstatsache in Zweifel zu ziehen; denn das schlosse eine grobe Beleidigung Gottes ein, ein Unterordnen Gottes unter die Kritik der menschlichen Vernunft und unter die persönlichen Wünsche und Interessen. Darum darf auch die natürliche Zustimmung zur Erkenntnis des Daseins Gottes und der Offenbarungstatsache nicht von der rationalen Stellungnahme zum Offenbarungsinhalt abhängig gemacht werden, weil das ebenfalls bedeutete, die höchste und absolute Wahrheit geringer werten als die eigene Vernunft. Es ist also in der Tat nicht absolute Gewißheit von den Praeambula nötig, um mit absoluter Gewißheit um Gottes Willen an den Offenbarungsinhalt glauben zu können.

Verfolgen wir das Problem, welche Gewißheit wir vom Offenbarungsinhalt besitzen können, noch ein wenig. Die Vernunft kommt, das ist der Ausgang des Problems, zur Erkenntnis, daß Gott existiert, sich geoffenbart und die Kirche zur Bewahrerin und Hüterin seiner Offenbarung eingesetzt hat. Das ist eine Sache des Wissens. Kann nun ein Subjekt, welches dieses Wissen hat, dieselben Wahrheiten auch ‚glauben‘? Ganz selbstverständlich kann es sie glauben in dem Sinne, daß es sie mit seinem Willen umfassen und persönlich sich aneignen kann. Welcher Art aber können seine Motive zu diesem Zustimmungsakt sein? Sie können erstens darin liegen, daß die Vernunft sich von diesen Wahrheiten überzeugt hat. Dann entsteht ein rein natürlicher Glaube an diese Wahrheiten, dessen Gewißheit eine Funktion von der Beweiskraft jener Erkenntnisgründe ist. Die zur persönlichen Anerkennung Gottes, der Offenbarungstatsache und des kirchlichen Lehramtes bewegenden Motive brauchen aber nicht notwendig die eben genannten zu sein. Das persönliche Sicheinsetzen für diese Wahrheiten kann auch aus dem Motiv heraus erfolgen, dem erkannten Gott seine Liebe und Verehrung dadurch zu bezeugen, daß man jeden Zweifel an seinem Dasein und seinen Werken weit von sich

abweist, ja absolut ausschließt, und so seiner mit größerer Innigkeit und Entschiedenheit gewiß ist, als man es bloß auf die Verstandesgründe hin sein dürfte. Es ist dies eine Stellungnahme, die etwas von der Art jener Willensentscheidungen an sich trägt, die erfolgen, wo die Beweisgründe nicht ausreichen. In diesem Falle reichen sie nun zwar aus; aber die Willenszustimmung geht in ihrer Entschiedenheit aus dem Motiv der Liebe und Verehrung Gottes doch über den jenen Beweisgründen adäquaten Gewißheitsgrad erheblich hinaus. Gerade darin liegt die durch diesen Glaubensakt Gott erwiesene Ehrung, und so auch das Verdienstliche dieses Glaubens, welches mit sich führt, daß derselbe nur durch die Hilfe der Gnade vollziehbar ist.

Ist dem, der Gottes Dasein und die Offenbarungstatsache durch die Vernunft aus der Natur und der Geschichte erkennt, zugleich ein Glauben an diese Wahrheiten auch in dem Sinne möglich, daß er sie ähnlich dem übrigen Offenbarungsinhalt darum annimmt, weil Gott sie geoffenbart hat? Wenn diese Frage zu verneinen wäre, so bliebe immer noch das vorhin Gesagte und damit die Möglichkeit in Kraft, dem natürlichen Wissen von diesen Wahrheiten ein übernatürliches Glauben an sie hinzuzufügen. Warum aber sollte diese Frage verneint werden müssen? Wenn jemand zu mir spricht und mir sagt: ‚Ich bin der und der, und verkünde dir das und das als Wahrheit‘, so kann ich dies, wenn ich will, und keine Gründe des Mißtrauens vorliegen, ihm einfach auf sein Wort hin glauben, und ehre ihn durch dieses Vertrauen in hohem Maße. Warum also sollte mir gerade Gott gegenüber, der durch seine Offenbarung zu mir spricht, eine solche Haltung unmöglich sein? Gewiß, ich bin nicht psychologisch genötigt, diese Haltung einzunehmen; ich kann Zweifeln Raum geben und, ehe ich glaube, zuerst die Glaubwürdigkeit dessen, der zu mir spricht, prüfen. Dann handle ich vielleicht ‚vorsichtig‘ und ‚rational‘; aber ich muß nicht so handeln. Ich kann Gott, der durch seine Offenbarung zu mir von sich spricht, auch ohne weitere Prüfung ‚Glauben schenken‘, und handle dabei auch keineswegs etwa unvernünftig, da ja doch die Weise, in der Gott sich offenbart, ausreichend Zeugnis von ihm ablegt, um ihm ohne weitere rationale Prüfung Vertrauen schenken zu dürfen.

Man muß die Lehre von den Praeambula fidei richtig auffassen. Sie bedeutet nicht, daß niemand zum übernatürlichen Glauben kommen oder ihn bewahren könne, wenn er sich nicht durch beweismäßige Ableitung des Daseins Gottes und der Offenbarungstatsache aus Natur und Geschichte von diesen Praeambula überzeugt habe. Vielmehr besagt sie nur, daß diese Wahrheiten objektiv beweisbar seien, und daß eben darum es logisch gesehen nicht

widernünftig sei, der von der Kirche verkündeten Offenbarung als Gottes Wort zu glauben. Diese Beweisbarkeit schließt aber keineswegs aus, daß viele, die Gottes Wort vernehmen, ihm unter dem Einfluß der Gnade unmittelbar, d. h. ohne eigentliche Prüfung seiner Glaubwürdigkeit durch beweisendes Denken, mittels instinktiver, aus der Erscheinung der Kirche, dem Offenbarungsinhalt usw. sich ergebender Gemütsüberzeugung festen Glauben schenken. Die Heilswahrheit ist so beschaffen und ist den Menschen auf eine Weise geoffenbart, daß sie sich der Natur eines jeden Menschen anschmiegt. Die empirische Psychologie kennt unter den Menschen die beiden Typen der Verstandesmenschen einerseits und der Gemüts- und Willensmenschen anderseits. Beide Typen werden durch die Offenbarungstatsachen befriedigt. Sie sind so, daß der Verstandesmensch sich durch Beweise von ihnen überzeugen kann; sie sind zugleich aber auch so, daß nicht weniger den Gemüts- und Willensmenschen auch ohne den Umweg über die Beweise sich der Zugang des Herzens zu ihnen öffnet. Ebendarum können sie dann schließlich von einem Menschen auch auf beiden Wegen angeeignet werden. Denn die rational deduktive Überzeugung vom Dasein Gottes und der Offenbarung macht es ja doch in keiner Weise unmöglich, daß derjenige, der sie sich erworben hat, zugleich auch diesen beiden Wahrheiten aus dem ganz anderen Motiv zustimmt, daß er sie durch den Mund der Kirche von Gott vernimmt und er diesem Wort, durch die Gnade dazu angetrieben und befähigt, unmittelbar glaubt.

Kehren wir jetzt zu den weiteren Ausführungen Adams zurück. Dieser Theologe mahnt mit Recht uns, daß wir die Situation des Glaubens nicht rein theoretisch, sondern praktisch, wie sie tatsächlich ist, nehmen müssen (16). Die tatsächliche Lage aber ist nach ihm die, daß die Gläubigen als Mitglieder der kirchlichen Religionsgemeinschaft aufwachsen und so ununterbrochen deren religiösen Einfluß auf sich erfahren, auch an ihr die Zeichen ihres göttlichen Ursprungs und ihrer göttlichen Leitung ungesucht bemerken. „Hineingestellt durch die Taufe in die lebendige Gemeinschaft des Glaubens, öffnet sich die Seele des jungen Gemeindegliedes unbewußt den Tausenden von Stimmungen, Anregungen, Inspirationen, die von der Glaubensgemeinde auf sie einströmen“ (19). In diesem Stadium ist der Glaube naiv. Er wird zum reflektierten Glauben, wenn andersartige Glaubensvorstellungen dem Gläubigen bekannt werden und ihn antreiben, sich von seinem Glauben Rechenschaft zu geben. Dieses Reflektieren darf aber nach kirchlichem Gebot nicht soweit gehen, an der Glaubensüberzeugung positiv zu zweifeln, um sie ganz neu aufzubauen. Nur der rein

methodische Zweifel ist dem Gläubigen gestattet, so daß seine Lage gegenüber dem Offenbarungsinhalt nicht die gleiche ist wie die des Nichtkatholiken, der den wahren Glauben noch nicht gefunden hat. Für jenen gilt vielmehr der Grundsatz, daß das Erkennen auf dem Glauben, nicht der Glaube auf dem Erkennen beruht (20 f.). Hieraus zieht Adam eine wichtige theoretische Folgerung. Die Kirche mahnt die Gläubigen, ihre Glaubensgefolgschaft zu einem *rationabile obsequium* zu gestalten, und lehrt im Zusammenhang damit, daß sowohl Gottes Dasein aus der sichtbaren Welt mit Gewißheit erkannt werden könne, als auch daß zahlreiche innere und äußere Kennzeichen der Glaubwürdigkeit der Offenbarung vorhanden seien. Alles dieses aber ist gedacht, so interpretiert Adam mit Kuhn diese Lehre der Kirche, als ein dem Glauben nachfolgendes Erkennen, im Sinne des Satzes: *fides quaerens intellectum* (21). „Alle diese Beweise sind nur logisch das Erste, psychologisch das Zweite... Diese philosophischen und historischen Argumente sollen den Heilsglauben nicht erzeugen helfen, sie setzen ihn vielmehr voraus“, und sollen nur zeigen, daß der Glaube „weder ein widervernünftiger noch ein blinder, sondern ein vernünftiger Glaube ist“ (22). Die Geschichte der Philosophie sagt uns, so meint er einen Gedanken Gratrays erneuernd, sehr deutlich, „daß die rein auf sich selbst gestellte, an der Offenbarung nicht orientierte natürliche Vernunft des Menschen außerstande ist, die göttlichen Dinge mit Sicherheit und irrtumsfrei zu erkennen“. Es ist „also die Offenbarung, es ist also der Glaube, von dem die Gottesbeweise im Sinne der Kirche ihr letztes Licht empfangen. Und dasselbe gilt von den Glaubwürdigkeitskriterien der Offenbarung und ihrer Quellen“ (22).

Gemeint ist von Adam im Vorigen der Glaube nicht sowohl als *Habitus* und *Akt* des einzelnen Individuums als vielmehr als die „lebendige Glaubensgemeinschaft“ der ganzen Kirche, die von den Aposteln an bis heute ein kontinuierliches Glaubensbewußtsein und den „objektiven Gemeingeist der Kirche“ bildet (22 f.). Der Glaube der Individuen ist demgemäß für Adam „ein Erfastwerden vom Innenleben der Kirche, von der Gemeinschaft ihres Geistes oder — theologisch ausgedrückt — ein Glaube aus dem Heiligen Geist“ (19 f.). Darum sind nach ihm Papst und Bischof für den Katholizismus der „Ausdruck seines vitalsten Bewußtseins, daß der Geist Gottes nur in und durch die Gemeindeeinheit wirkt“; sie sind die „autoritative Offenbarung und Selbstdarstellung“ des „im kirchlichen Gemeingeist lebendigen Geistes Gottes“ (19).

Was mit den letzten Ausführungen von Adam gemeint ist, entbehrt für mich der vollen Durchsichtigkeit. Ihre Beurteilung muß

ich den Theologen überlassen. Aber ein Wort muß ich doch zu dem von Adam über das Verhältnis von Glauben und Erkennen Gesagten hinzufügen. Wenn Adam mit seinen Sätzen wirklich die kirchliche Anschauung über diesen Punkt wiedergibt, so könnte sie sich doch höchstens auf das Verhältnis von Erkennen und Glauben bei denen beziehen, die den wahren Glauben bereits besitzen und Mitglieder der Kirche sind. Bei den übrigen Menschen aber ist dieses Verhältnis sicher nicht so zu denken; denn dann wären die Beweise für das Dasein Gottes und die Offenbarungstatsache nach der Meinung der Kirche für sie erst von dem Moment an von überzeugender Kraft, wo sie bereits den Glauben angenommen haben. Darf man aber solche ‚Beweise‘, die vom Glauben an das zu Beweisende abhängig sind, überhaupt ‚Beweise‘ nennen? Mir ist solches unerfindlich. Darum hat, scheint mir, Adam auch für die Gläubigen die kirchliche Anschauung nicht richtig interpretiert. Er persönlich sieht die Wurzel alles Glaubens im Irrationalen und sucht darum die Bedeutung, die das Rationale für den Glauben irgendwann praktisch haben könnte, möglichst herunterzudrücken. Aus der dogmatischen Entscheidung des Vatikanums, daß Gott aus der sichtbaren Welt mit Gewißheit erkannt werden könne, läßt sich ganz gewiß nicht herauslesen, daß dies nur für solche gelte, die bereits an Gott glauben. So geht Adam über das, was ich zu Anfang meines Buches über die Möglichkeit gesagt habe, an Gott zu glauben, ohne ein beweismäßiges Wissen von ihm zu besitzen, wesentlich hinaus. Ich behaupte, es seien überzeugende Beweise der *Praeambula fidei* möglich, deren Wirksamkeit davon, ob jemand bereits glaubt oder nicht, unabhängig ist. Sie sind aber, scheint mir, nicht für jedermann notwendig, um zu glauben. Für die aber, welche durch sie überzeugt sind, bilden sie nicht das *principium intrinsecum* ihres Glaubens.

Daß es sich in den von Adam berührten Problemen um schwierige Abgrenzungen handelt, die doch anderseits für die Religionsphilosophie fundamentale Bedeutung besitzen, ist handgreiflich. Man wird es mir daher verzeihen, wenn ich versuche, die grundlegenden Begriffe von Wissen und Glauben noch nach Möglichkeit aufzuhellen, ehe ich mich der Religionsphilosophie Schellers, die ja auch mit diesen Begriffen stark operiert, zuwende.

§ 2. Vom Wesen des Meinens, Wissens und Glaubens.

Aus welchen Bestandteilen setzt sich ein Akt des Glaubens (*credere*) zusammen, und welches ist das Wesensmoment? Man muß den Glauben (*fides*) unterscheiden sowohl von der bloßen

Meinung (opinio) als auch vom **Wissen** (scire). Es besteht nun der erste und unerläßlichste Bestandteil des Glaubens in einem Kenntnishaften von dem, woran geglaubt wird, d. h. vom Gegenstande des Glaubens. Ein solches Kenntnishaften — nicht selten auch mit dem Ausdruck ‚Wissen um‘ bezeichnet — gehört gleicherweise zum Glauben, Meinen und Wissen; denn ich kann nicht etwas ‚meinen‘, ohne daß ich irgendeine Kenntnis von dem hätte, was ich meine. Dieses den Ausgang der drei Akte bildende ‚Kenntnishaften‘ ist ein völlig indifferentes Bewußthaben von dem Objekt dieser Akte; es schließt noch keinerlei theoretische und praktische Stellungnahme zu ihm ein, sondern ist ein nacktes Wissen von ihm, ein bloßes Wissen z. B., was ein gewisses Wort bedeutet, oder welchen Sinn ein gewisser Satz ausdrückt. Aber das Glauben, Meinen und Wissen sind mehr als ein solches nacktes Kenntnishaften von einem Gegenstand, Begriff oder Satz. Sie schließen alle drei auch eine Behauptung ein, haben also die logische Natur eines Urteils, indem sie ein Akt sind, von dem sinngemäß zu sagen ist, daß sein Inhalt entweder wahr oder falsch sei. Es ist zunächst objektiv so, daß das Geglaubte, Gemeinte oder Gewußte entweder wahr oder falsch ist. Aber auch subjektiv muß dies zum Vorschein kommen, insofern zu den drei Akten die Stellungnahme des Subjekts zu der Frage, ob der Inhalt des betreffenden Aktes wahr oder falsch sei, hinzuzukommen hat.

Die Stellungnahme des geistigen Subjekts zu der Frage, ob der Inhalt des Urteils, von dem es Kenntnis hat, wahr oder falsch sei, ist entweder ein Wissen von seinem Wahrsein oder ein Fürwahrhalten desselben bzw. entweder ein Wissen von seinem Falschsein oder ein Fürfalschhalten. Im ersten Falle ist die Entscheidung des Subjekts zwischen Wahrheit und Falschheit des in Frage kommenden Urteilsinhaltes eine theoretische, im zweiten eine praktische; dort eine solche des Erkennens, hier eine solche des Wollens. Die theoretische Stellungnahme oder Entscheidung besteht in der Erkenntnis von Gründen, welche das Subjekt einsehen lassen, daß das Urteil wahr sei, d. h. dem objektiven Sachverhalt entspreche. Mit dieser Einsicht in die Wahrheit des Urteils ist im Subjekt der Geistesakt des Wissens entstanden. Derselbe ist nach seinem Wesen Wahrheitswissen, begründetes Wissen. In subjektiver Hinsicht ist beizufügen, daß ein Subjekt sich über die Tragweite der von ihm gesehenen Gründe täuschen kann, sei es, daß es ihre wirkliche Begründungskraft nicht erkennt, sei es, daß ihm das Fehlen ihrer Begründungskraft entgeht. So entsteht die irrtümliche theoretische Stellungnahme des Subjekts zum Urteilsinhalt, kurz der theoretische Irrtum.

Die Begründung eines Urteils verhält sich nicht selten zu dessen Inhalt so, daß das Subjekt aus ihr nicht klar und bestimmt die Einsicht von der Wahrheit dieses Urteils gewinnt. In diesem Falle ist die theoretische Stellungnahme zu diesem Urteil unentschieden; es ist die theoretische Lage des Zweifels und der objektiven Ungewißheit. Aus dieser theoretischen Unentschiedenheit kann aber das urteilende Subjekt praktisch heraus-treten, indem es sich entschließt, dieses Urteil für wahr bzw. für falsch zu halten. Der Einfachheit der Darstellung halber sei im folgenden immer nur der wichtigere erste Fall berücksichtigt. Diese praktische Stellungnahme beruht auf einem Willensakt: das Subjekt will das betreffende Urteil praktisch für ein wahres halten. Es setzt zu dem Zweck den Akt des *Meinens* (*opinari*). Für diesen ist es wesentlich, daß mit dem Willen, jenes Urteil für wahr zu halten, vom Subjekt das Bewußtsein verknüpft ist, daß die volle Sicherheit der Wahrheit nicht bestehe, oder daß m. a. W. dieses Urteil möglicherweise doch falsch sei.

Zu beachten ist in dieser Frage, daß der Willensakt, ein Urteil für wahr zu halten, nicht ganz identisch ist mit einem Willensakt, dieses Urteil anzunehmen. Letzteres nämlich kann auch ohne den Willen geschehen, das Urteil für wahr zu halten. ‚Ein Urteil annehmen‘ bedeutet, daß man sich entschließt, an ihm nicht zu zweifeln, über dasselbe nicht weiter nachzudenken, es als Grundlage für seine Entschlüsse und Handlungen zu benutzen. Dies kann geschehen in Verbindung mit der für das *Meinen* charakteristischen theoretischen Unsicherheit, kann aber auch geschehen zugleich mit dem ausdrücklichen Gedanken: ‚Einerlei, ob nun dieses Urteil wahr oder falsch ist, das bleibe ganz dahingestellt; für mich soll es jedenfalls in dem Sinne entschieden sein, daß ich mich in meinem Denken und Tun auf dasselbe ohne alles Schwanken stütze.‘ Ein derartiges Annehmen eines Urteils hat nicht die Natur des Aktes des *Meinens*, ist vielmehr eine vierte Art der geistigen Haltung neben dem Wissen, *Meinen* und Glauben. Somit besteht das Wesen des ‚*Meinens*‘ im Fürwahrhalten eines Satzes, das mit dem Bewußtsein verknüpft ist, vielleicht objektiv nicht zutreffen.

Ein wichtiges Moment gehört noch zum *Meinen* deshalb, weil in ihm ein *Wollen* eingeschlossen liegt. Zum Akt des *Wollens* gehören Motive; denn jeder Willensakt ist das Ergebnis von Ursachen und Motiven. Seine letzte und entscheidende Ursache ist das geistige Subjekt, das Ich. Aber die mannigfaltigen Zustände im Subjekt und was sonst in diesem vor sich geht, üben einen realen

Einfluß auf das Wollen desselben aus, rufen es hervor oder bestimmen es doch mit. Unter diesen dem Willensakt vorhergehenden Einflüssen auf ihn nehmen solche Gründe eine besondere Stellung ein, die auf dem Wege der Erkenntnis und Beratung das Subjekt zu einer bestimmten Entscheidung bewegen. Diese das Subjekt durch Erkenntnis zu seinem Wollen bestimmenden Beweggründe heißen *Motive* des Wollens oder ‚Motive im engeren Sinne‘, weil nicht selten alle Einflüsse auf das Wollen, auch die unbewußt wirksamen kausalen Einflüsse als ‚Motive‘ bezeichnet werden. Zu beachten ist hierbei nur, daß die im engeren Sinn als ‚Motive‘ bezeichneten Beweggründe eines Willensaktes sehr häufig dem Subjekt nur in geringer Klarheit und Deutlichkeit zu Bewußtsein kommen, und mit den mechanisch-kausalen Antrieben mehr oder minder verschmolzen sind. So wird ein Mensch, der sich in einer gewissen Sache zu einer Meinung entschließt, d. h. der meint, das und das sei so, oft genug nicht ausreichend wissen und angeben können, weshalb er diese Meinung hat. Meist sind es mehrere *Motive* und Ursachen, die hinter einem bestimmten Willensakt im Hintergrund stehen, nicht selten mit graduell und qualitativ verschiedenem Einfluß.

Wir betrachteten das Hinzutreten eines Willensaktes zu dem, was am Urteil theoretisch oder Erkennen ist, bisher nur in dem besonderen Fall, daß die erkannten Gründe für das Subjekt zur Einsicht, daß das Urteil wahr sei, nicht ausreichen. Das darf uns aber nicht zu der Meinung veranlassen, als ob dann, wenn die Gründe des Urteils so sind, daß das Subjekt aus ihnen die Wahrheit desselben ersieht, für den Willensakt des Annehmens dieser Wahrheit und des Fürwahrhaltens dieses Urteils nicht mehr Raum und Gelegenheit bestünde. Eine solche Meinung wäre ein Irrtum. Solange das geistige Subjekt sich gegenüber einem Urteil und seiner Begründung rein erkennend (rein theoretisch) verhält, ist seine Lage die des bloßen Zuschauers und Empfängers; es ist leidend, rezeptiv. Dem Subjekt wird gewissermaßen etwas gesagt vom Objekt. Aber das Subjekt selbst sagt noch nicht auch seinerseits etwas dazu; es bringt sich gegenüber dem, was da ihm als Wahrheit entgegentritt, noch nicht mit seinem Selbst zur Geltung. Diese Lage ändert sich erst mit dem Moment, wo das Subjekt zu dem, was sich ihm als Wahrheit vorstellt, sich zurückwendet und ihm sagt: ‚Ich erkenne dich als Wahrheit an; du sollst nicht bloß für dich selbst Wahrheit sein; du sollst auch für mich als Wahrheit gelten und sollst von mir als solche festgehalten, vor Zweifeln bewahrt und als Grundlage meines Denkens und Tuns benutzt werden.‘ Damit macht das Subjekt die von ihm gesehene Wahrheit zu seiner per-

sönlichen Sache, zu einer Angelegenheit, durch die seine Interessen berührt werden, zu etwas, hinter das es sich mit seinem Sein stellt und für das es eintritt. Diese praktische Stellungnahme des Subjekts zu einer von ihm erkannten Wahrheit ist das, was als assensus oder actus assensionis bezeichnet zu werden pflegt und ins Gebiet des Wollens fällt. Der assensus ist der Wille des Subjekts, die seinem Verstande sich zeigende Wahrheit anzuerkennen, d. h. ohne Schwanken für wahr zu halten.

Man könnte einwenden, in dem Falle, daß vom Subjekt die Wahrheit eines Satzes in seiner Begründung klar gesehen werde, sei für einen Willensakt der Zustimmung kein Raum, und bestehe daher der assensus einfach in dem geistigen Sehen der Wahrheit. Allein, wie gewiß auch zu dem, was am Urteilserlebnis ins Gebiet der theoretischen Seelenseite oder des Verstandes fällt, ein geistiges Sehen der Wahrheit des Urteilsinhaltes gehören kann und tatsächlich oft gehört, so sicher ist dies doch auf der anderen Seite kein Akt, der den Namen assensus verdiente. Ein Beitreten, ein Zustimmung ist wesensnotwendig eine geistige Tat des Ich, ein Jawort, nicht ein bloßes Sehen. Gewiß wird im allgemeinen dem klaren Sehen einer Wahrheit ihre Anerkennung durch das sie sehende Subjekt ohne lange Überlegung und ohne Zwischenzeit auf dem Fuße folgen. Dadurch wird das Willensmäßige, das in der Anerkennung liegt und im Subjekt zum rein theoretischen Sehen der Wahrheit hinzutritt, von diesem in der Regel nicht bemerkt. Das Ja ist mit dem Sehen zur lebendigen Einheit des Wahrheitsbewußtseins verschmolzen. Aber so glatt verläuft der Zustimmungsprozeß doch nicht immer. Es können sich Hemmungen gegen die Zustimmung zu der sich zeigenden und Anerkennung fordernden Wahrheit geltend machen. Dann zögert das Subjekt mit dem assensus; es macht Ausflüchte, sucht theoretisch den Anspruch des Satzes auf Wahrheit zu erschüttern, oder spricht gar in extremen Fällen: ‚Wenn auch dieser Satz als wahr erscheint und ich nicht zeigen kann, daß er falsch ist, so glaube ich doch nicht an ihn, sondern halte ihn trotzdem für falsch.‘ Gibt es doch gar keine Wahrheit, und wäre es das Widerspruchsprinzip selbst, oder lautete sie z. B. „ $2 \times 2 = 4$ “, von der ein Mensch nicht erklären könnte, daß er sie nicht anerkennen, sie sogar für falsch halten wolle. Was der Mensch nicht kann, das ist sehen, daß diese Wahrheiten falsch seien; was er aber trotzdem wohl kann, das ist, diesen Sätzen seinen assensus zu versagen, sie nicht anzuerkennen. Der assensus zu einem Urteil muß demnach von der theoretischen Begründung des Urteils und dem geistigen Sehen, daß diese Begründung für die Wahrheitserkenntnis zureichend ist, genau unter-

schieden werden. Er kommt als neues, unter das Wollen fallendes Moment zu allem, was am Urteil theoretisch ist, hinzu.

Das vom assensus Gesagte gewinnt an Klarheit, wenn wir die Frage der Motivation des assensus hinzunehmen. Was ich bei der Stellungnahme des ‚Meinens‘ erwähnte, gilt von jedem Akt der Zustimmung zu einem Urteilsinhalt, auch zum evidenten Urteil. Ohne Motive kommt er nicht zustande. Die gegebenen und naturgemähesten Motive, einen Satz für wahr zu halten, sind nun ohne Frage in seiner theoretischen Erkenntnis gelegen. Habe ich die Erkenntnis, daß ein Satz wahr sei, so kann und darf mich das bewegen, ihm zuzustimmen. Aber diese Erkenntnis braucht nicht das mich zum Fürwahrhalten bestimmende Motiv zu sein. Wir müssen bedenken, daß eine wirklich klare und volle Erkenntnis vom Wahrsein eines Satzes überhaupt nicht häufig ist. Sehr oft erscheint uns Menschen eine Wahrheit darum als ‚klar‘ und überzeugend, weil uns andere Motive neben dem, was wir in der Tat von ihr theoretisch deutlich sehen, bestimmen, ihr zu glauben: Motive, die freilich in der Regel vom Subjekt nicht klar durchschaut werden. Das Wort: ‚Das, was man wünscht, das glaubt man gerne‘, ist psychologisch ganz richtig. Das Verhältnis des Satzinhalt zum individuellen Wesen unserer Persönlichkeit, zu unsern Erfahrungen, Überzeugungen, Grundsätzen, unsern Gemüts- und Willensinteressen usw. ist der Hauptfaktor, von dem unsere Stellungnahme zu ihm abhängt, und dies viel mehr als vom rein theoretischen Sehen seiner Wahrheit. So ist denn auch der Fall möglich, daß meine Vernunft die Wahrheit eines Satzes klar erkennt, mein Wille ihr aber nicht sowohl um dieser Erkenntnis willen beitrifft als wegen anderer Motive, z. B. wegen eines bedeutenden Nutzens, den diese Wahrheit für mich mit sich führt, oder wegen gewisser Hoffnungen, die sich für mich an sie knüpfen. Wenn dabei im Menschen diese Motivierungen von dem Bewußtsein begleitet sind, diese Wahrheit auch erkannt zu haben, so läßt sich der durch sie zustande gekommenen Stellungnahme die Vernunftgemäßheit nicht absprechen.

In Frage kann auch noch der Fall kommen, daß die Vernunft einen Satz als zweifelhaft erkennt. Auch hier ist nicht ausgeschlossen, daß das Subjekt trotzdem aus gewissen Motiven heraus diesen Satz annimmt. Wenn es ihn dabei im Sinne des entschiedenen ‚Fürwahrhaltens‘ annimmt, so verfährt es unvernünftig; denn es ist ein Widerspruch, etwas willensmäßig mit Sicherheit für wahr zu halten, von dem zugleich die Vernunft erkennt, daß seine Wahrheit nicht sicher sei. Ein ‚Annehmen‘ dieses Satzes darf dem Ich daher höchstens in dem oben dargelegten Sinne zugestanden werden, daß

es den Satz zwar nicht für einen zweifellos wahren hält, ihn aber doch zur praktischen Grundlage seines Handelns und Folgerns macht.

Vom Boden der dargelegten Verhältnisse aus läßt sich auch Klarheit über das gewinnen, was man die Gewißheit des Urteils zu nennen pflegt. Wiederum bedarf es zu dieser Klarheit der Unterscheidung. Es gibt beim Urteil eine theoretische oder objektive und eine praktische oder subjektive Gewißheit von seiner Wahrheit. Die objektive Gewißheit des Urteils ist eine Funktion des Verhältnisses, in dem sein Inhalt zu den erkannten Gründen desselben steht. Ist die Begründung so, daß daraus die Notwendigkeit des im Urteil ausgesagten Sachverhaltes begriffen wird, so ist die objektive Gewißheit dieses Urteils prinzipiell größer, als wenn die Begründung bloß ergibt, daß dieser Sachverhalt tatsächlich besteht. So hat z. B. der Satz, daß nichts zugleich sein und im selben Sinne nicht sein könne, einen höheren Grad objektiver Gewißheit als der Satz, daß Cäsar an den Iden des März ermordet worden ist. Im Gegensatz zur objektiven Gewißheit des Urteilsinhaltes haftet die subjektive oder praktische Gewißheit am Urteilsakt, genauer am Anerkennungsakt des Subjekts und ist eine Funktion vom Verhältnis dieses Aktes zu seinen Motiven und Ursachen. Diese subjektive Gewißheit besteht in der Entschiedenheit und Festigkeit der vom Subjekt dem Urteilsinhalt geleisteten Anerkennung. Sie offenbart sich in der Unzugänglichkeit des Subjekts für von außen oder innen andringende Zweifel an der Wahrheit des anerkannten Urteils, im Abschütteln solcher Bedrohungen, in der affektvollen Hingabe an die angenommene Wahrheit, im Eintreten für sie, wo sie angegriffen wird, in der Bestimmtheit, mit der ihr vom Subjekt zugestimmt, und der Konsequenz, mit der sie dem weiteren Denken und Tun von ihm zugrunde gelegt wird, auch in der theoretischen Beurteilung ihres objektiven Gewißheitsgrades.

Objektiver und subjektiver Grad der Gewißheit eines Satzes entsprechen sich nicht immer, letzterer kann niedriger, aber auch höher als ersterer sein, weil, wie wir sahen, die Motive der Anerkennung sehr oft sich nicht mit den Erkenntnisgründen der Wahrheit des in Frage kommenden Urteils decken. Über die Stärke seiner subjektiven Gewißheit oder Anerkennungsentschiedenheit kann das Subjekt sich täuschen; es kann sie über-, aber auch unterschätzen, letzteres namentlich dann, wenn geheime Ursachen und Unterstützungen des Wollens, die, wie das Wirken der Gnade, vom Subjekt nicht bemerkt werden können, mit im Spiel sind.

Gehen wir nunmehr zur Wesensbestimmung des Glaubens -

aktes über. Es bedarf dazu nach allem Gesagten nur noch eines Schrittes. Vom Wissen unterscheidet sich der Akt des Glaubens dadurch, daß er nach seinem Wesen praktisch ist, d. h. als seine Hauptbestandteile außer dem Kenntnishaften von dem Satze, der geglaubt wird, die im Wollen gesetzte Annahme seiner Wahrheit, kurz den assensus zu ihm enthält. Ein solcher Willensakt liegt auch im Meinen vor, aber mit dem Unterschiede, daß im Glaubensakt diese Annahme eine sichere, im Akt des Meinens aber eine unsichere ist. Hiernach bedeutet Glauben in seinem spezifischen Unterschied von Wissen und Meinen die feste persönliche Annahme eines Satzes als eines wahren Satzes. Dies ist der allgemeine Begriff des Glaubens. In der Religionsphilosophie wird er jedoch nicht in dieser Allgemeinheit verwendet, sondern in einer spezielleren Bedeutung. In ihr bezeichnet man als ‚Glaube‘ speziell jene Akte festen Fürwahrhaltens, bei denen das Motiv der festen Zustimmung gelegen ist in dem Vertrauen auf die Autorität jemandes, der diesen Satz als Wahrheit verkündet. Man ‚glaubt‘ dann diesem, der die Wahrheit verkündet, und ‚glaubt an‘ die Wahrheit dessen, was er verkündet. Der so verstandene Akt des Glaubens (fides) ist also das feste Fürwahrhalten einer Lehre oder eines Versprechens auf Grund des Vertrauens zu einer sie offenbarenden Autorität.

Bei der Setzung des eben beschriebenen Glaubensaktes sind zwei Fälle zu unterscheiden. Der eine Fall ist der, daß das den Glaubensakt erweckende Subjekt nur auf dem Wege der Mitteilung durch diesen Gewährsmann von dem Gegenstande seines Glaubens und dessen Wahrheit etwas weiß. Dann kann es diese Wahrheit überhaupt nur mittels eines Glaubensaktes annehmen. Aber auch der andere Fall kann eintreten, daß das Subjekt die Wahrheit, die ihm von dem andern verkündet wird, auch durch eigene Beobachtung und Überlegung zu erkennen vermag. In diesem Falle kann es trotz dieser seiner eigenen Erkenntnis der betreffenden Wahrheit doch seinen Anerkennungsakt derselben auf das Glaubensmotiv der Autorität des anderen stützen. Dazu kann ihn, den Glaubenden, mancherlei bewegen: so einmal die theoretische Höherwertung der betreffenden Autorität über das eigene Beobachtungs- und Erkenntnisvermögen, sodann aber auch die Liebe und Verehrung, die er für sie empfindet, und die ihn sozusagen blind ihren Worten glauben läßt, da er durch ein solches Vertrauen in hohem Maße den ehrt, dem er ohne weiteres zuerkennt, die Wahrheit zu wissen und zu verkünden.

Eine Sonderart dieses Autoritätsglaubens ist der religiöse

Glaube. Seine spezifischen Merkmale sind 1. sein Gegenstand: Wahrheiten, die von Gott geoffenbart sind und sich auf Gott beziehen; 2. die Autorität, um deren willen diese Wahrheiten geglaubt werden: Gott, die unendliche Wahrheit, Wahrhaftigkeit und Allvollkommenheit; und 3. der Festigkeitsgrad der Zustimmung zu diesen Wahrheiten: höchste Gewißheit. So läßt sich der religiöse Glaube definieren als die vollkommen feste vertrauensvolle Annahme alles uns von Gott Geoffenbarten um Gottes willen.

Der religiöse Glaube ist entweder natürlicher oder übernatürlicher Glaube (Heilsglaube). Der Unterschied beider beruht erstens auf der Verschiedenheit der Offenbarung, von der der eine und der andere Glaube die Wahrheiten empfängt, die je seinen Gegenstand bilden. Dort handelt es sich um die sog. natürliche Offenbarung Gottes durch die Werke seiner Schöpfung, hier um seine eigentliche oder übernatürliche Offenbarung durch direkte an die Menschen ergangene Mitteilungen. Darum ist zweitens auch der Weg der Menschheit, zur Kenntnis des Offenbarungsinhaltes zu gelangen, in beiden Fällen wesensverschieden. Im ersten Fall muß die menschliche Vernunft aus den Tatsachen in Natur und Geschichte Dasein, Natur, Attribute, Absichten und Pläne Gottes zu erschließen suchen; im zweiten Fall haben wir auf das zu hören, was Gott zum Menschengeschlecht gesprochen hat, und haben es zu verstehen gemäß der Auslegung derjenigen Institution, der er die Bewahrung, Auslegung und Verkündigung seiner Offenbarungen als Aufgabe anvertraut hat. Ein dritter Wesensunterschied ist, daß wir im übernatürlichen Glauben Wahrheiten anerkennen, für die wir keine andere Begründung finden können als die, daß Gott sie geoffenbart hat. Was wir dagegen durch den natürlichen religiösen Glauben als Wahrheit erfassen und anerkennen, ist so, daß sein Inhalt durch unsere Vernunft selbst gefunden und bewiesen werden kann. Solche ‚natürliche‘ Wahrheiten religiösen Inhaltes können aber außerdem auch im übernatürlichen Glauben anerkannt werden und werden es tatsächlich, sie machen jedoch nicht den ganzen Umfang der Gegenstände dieses Glaubens aus, haben vielmehr über sich das Gebiet der übervernünftigen Wahrheiten, die für unsere menschliche Vernunft ein *mysterium* sind und bleiben (*veritates, quae sunt supra rationem*). Hiermit hängt ein vierter Wesensunterschied zusammen. Im natürlichen Glauben bildet Gott unser Endziel nur gemäß jener Weise unserer geistigen Vereinigung mit ihm, die unserer Natur angemessen ist, also seine vollkommene Erkenntnis, soweit sie durch folgernde Ableitung aus den Werken

Gottes von unserer Vernunft erringbar ist. Dagegen wird uns durch den übernatürlichen Glauben Gott als ein über unsere Natur prinzipiell hinausragendes Endziel gegeben: nämlich als ein Gegenstand, mit dessen Unendlichkeit wir durch ein eigentliches, unmittelbares Schauen, die visio beatifica, im anderen Leben verbunden werden sollen. Deshalb kann auch diesem Ziele als Weg zu ihm nicht ein Glaube genügen, der sich in seinem Sein und Wesen nicht über das Wesen der uns natürlichen Funktionen erhebe. Er muß vielmehr ein durch Gott selbst in freier Gnadenschenkung innerlich gehobener, in seiner Substanz dem übernatürlichen Endziel angepaßter Glaubensakt und Glaubenszustand sein. So ist der übernatürliche Glaube in seinem Wesen unserm Schauen verborgene göttliche Gnade im Innern des Menschen, eine virtus supernaturalis infusa. Das ist sein fünfter und wesentlichster Unterschied vom natürlichen religiösen Glauben, nach außen freilich der am wenigsten sichtbare.

Der übernatürliche Glaube eines Menschen an die religiösen Wahrheiten ist ‚Gnade‘ nicht nur in dem Sinne, daß es göttliche Gnade ist, ihn zur Setzung dieses Aktes innerlich anzutreiben und ihm die Kraft zu verleihen, ihn zu vollziehen und an ihm festzuhalten, sondern in erstem und eigentlichem Sinne wegen seiner eigenen inneren Substanz. Die zu diesem Glaubensakt erforderlichen natürlichen Akte der Seele erleiden nämlich durch Gott eine innere Weihe und Erhöhung, die bewirkt, daß sie den Menschen einem Ziele zuordnen, welches durch die bloß natürlichen Kräfte des Menschen prinzipiell unerreichbar wäre. Psychologisch oder phänomenologisch ist selbstverständlich diese zur Substanz des übernatürlichen Glaubens gehörige innere Gnadenweihe nicht zu konstatieren. Eine andere Frage aber ist, ob die einem Menschen von Gott geschenkte Gnade des übernatürlichen Glaubens solche Folgen für die diesen übernatürlichen Glauben unterbauenden und tragenden natürlichen Akte der Seele habe, daß diese Folgen in der Erfahrung wahrnehmbar, und so mittels ihrer das Vorhandensein der Glaubensgnade in der Seele indirekt psychologisch nachweisbar sei. Solche Folgen wären etwa schon die Setzung des Glaubens, vor allem aber die Festigkeit und Unbeirrtheit seines Festhaltens gegenüber allen Einwänden, Schwierigkeiten und Skrupeln, und das Fehlen eines Bedürfnisses von Beweisen für das Geoffenbarte und die Grundlagen des Glaubens. Allein, das Wesen der Gnadeneigenschaft und Übernatürlichkeit des Glaubens liegt in allem dem nicht. Dieses Wesen fällt überhaupt nicht in die Erfahrung. Was wir erfahren, ist unser Wille, an Gott und seine Offenbarungen zu

glauben, und ist die Kenntnis, an was wir glauben und eventuell nicht glauben. Wir erfahren auch bis zu einem gewissen Grade, ob unser Glaube fest ist oder nicht, ob er uns Mühe macht oder leicht wird, ob Zweifelsgründe uns beunruhigen oder an uns abgleiten, ohne uns zu berühren, ob wir ein Verlangen tragen nach überzeugenden Beweisen für die Glaubensgrundlagen, oder solcher für unser Glauben nicht bedürfen. Ob aber, wenn die ersten von diesen Möglichkeiten bei uns wirklich sind, wir dies dem Besitz des übernatürlichen Glaubens verdanken, das können wir der inneren Erfahrung nicht entnehmen. Wir sind uns selbst zu unergründlich, sind mit den Kräften, die unser Inneres allmählich entwickelt haben und unser gegenwärtiges Tun und Handeln, unbekannt von uns, aktiv beeinflussen und bestimmen, zu wenig bekannt, um alle anderen Ursachen außer der Gnade des Glaubens von der Erklärung dieser Eigenschaften unsers geistigen Verhaltens zur Offenbarung bestimmt auszuschließen. Es ist daher prinzipiell widersinnig, aus dem, was am Glauben bewußtes Phänomen ist, das eigentliche Wesen des religiösen Glaubens, d. h. seine spezifische Gnadennatur, phänomenologisch erschauen zu wollen. Was aber, wenn wir von diesem wesentlichsten Moment des Glaubens absehen, die Phänomenologie zur Aufhellung der Natur des religiösen Glaubens leisten könne, das vermögen wir am besten aus dem zu ersehen, was sie faktisch auf diesem Gebiet geleistet hat. Wir treten daher an die Würdigung des Hauptvertreters der phänomenologischen Religionsphilosophie, der ohne Frage Max Scheler ist, nunmehr heran.

ACHTES KAPITEL.

DIE RELIGIONSPHILOSOPHIE MAX SCHELERS.

Die Abhandlung, in der Scheler im ersten Bande seines jüngsten Werkes „Vom Ewigen im Menschen“ (Leipzig 1921) auf nahezu 450 Seiten seine Philosophie der Religion entwickelt, führt den Titel „Probleme der Religion“ (S. 279—723). Es lassen sich in ihr einige Hauptabschnitte der Darstellung unterscheiden. Sie beginnt mit einer historischen und prinzipiellen Untersuchung des Verhältnisses von Philosophie und Religion (S. 317—375). Dieses Thema wird später in dem Kapitel, das „Über einige neuere Versuche einer natürlichen Religionsbegründung“ handelt, wieder aufgenommen (S. 564—677). Der Raum zwischen diesen beiden einander ergänzenden Untersuchungen ist ausgefüllt von der „Wesensphänomenologie der Religion“. Diese selbst gliedert sich in zwei Hauptabschnitte, indem Scheler zuerst die Phänomenologie

des religiösen Gegenstandes und darauf (ab S. 521) die des religiösen Aktes zur Darstellung bringt. Das Ganze schließt mit der Abhandlung: „Warum keine neue Religion?“ (S. 678—723). Von seinen Ausführungen bemerkt Scheler, daß sie sich an einen größeren Leserkreis wenden, und darum nicht streng systematisch durchgeführt werden sollen (S. 313). Darin liegt wohl auch der Grund dafür, daß es in seiner Abhandlung an mancherlei, zum Teil erheblichen, Wiederholungen und selbst an Widersprüchen nicht fehlt.

§ 1. Bestimmung des Fragepunktes.

Der Gegenstand der Religion ist Gott. Soweit darum die Religion eine Betätigung des Menschen ist, gehört zu ihr ein Erfassen des Daseins und Wesens Gottes. Ein solches Erfassen beansprucht aber auch die Philosophie, speziell die Metaphysik, zu sein, und zwar ein auf Erkenntnisakten der Vernunft beruhendes Erfassen. Nun ist die Religion ganz gewiß mehr als bloß eine Art des Wissens von Gott, d. h. seines theoretischen Erfassens. Da sie ein solches Wissen aber doch einschließt, und da anderseits die Philosophie ebenfalls ein Wissen Gottes sucht und findet, so ist von selbst die Frage gegeben, ob das eine und das andere Wissen identisch sei, ob folglich die religiöse Beziehung des Geistes zu Gott keinen in sich selbst geschlossenen Kreis bilde, sondern ihre Grundlage in einer anderen Beziehung des Geistes zu Gott habe, nämlich in der Vernunftkenntnis Gottes durch die Syllogismen der theoretischen Philosophie. Diese Frage scheint nun durch eine gewisse Erfahrung sofort im Sinne der Verneinung der Abhängigkeit der Religion von einer philosophischen Gotteserkenntnis entschieden zu sein. Scheler gibt ihr Ausdruck durch die Worte: „Die Stifter der Religion — die großen *homines religiosi* — sind völlig andere menschliche Geistestypen gewesen, denn Metaphysiker und Philosophen; ferner sind die großen historischen Umbildungen der Religion niemals und nirgends erfolgt *kraft* einer neuen Metaphysik, sondern auf grundverschiedene Weise. Antrieb, Ursprung, Methode, Gegenstand und Ziel von Religion und Metaphysik müssen also ‚grund- und wesensverschieden‘ sein“ (327). Allein mit diesen Worten schiebt Scheler die Frage auf ein falsches Brett; denn es handelt sich selbstverständlich gar nicht darum, ob die Stiftung bestimmter Religionsgemeinschaften die Frucht metaphysischer Spekulationen über Gott sei. Das kann sein, ist aber nicht an sich notwendig und ist historisch nur ein Ausnahmefall. So allgemein nämlich trifft Schelers Äußerung bei den „Religionsstiftern“ doch nicht zu, da auch unter ihnen gute Denker waren, die zu ihrem

Tun durch rationale Erkenntnis des Göttlichen wenigstens mitbestimmt wurden. Aber vor allem handelt es sich um etwas ganz anderes. Die Frage bezieht sich auf das Haben und Üben von Religion bei den einzelnen Menschen. Können diese Gott verehren, an ihn glauben, von ihm ihr Heil erhoffen usw., ohne zuvor auch auf irgendeine andere Weise von ihm zu wissen als durch eben diese religiösen Akte selbst? Die Tatsachen geben darauf die Antwort, daß sehr viele Menschen, die Religion haben, diese jedenfalls nicht auf irgendeine außerhalb ihrer religiösen Akte gelegene Vernunft-erkenntnis Gottes stützen, die den Namen eines philosophischen Beweises verdiente. Insofern ist sicherlich die Philosophie keine notwendige Grundlage der Religion. Allein, aus dieser Tatsache folgt nicht, daß in diesen Menschen der Religion, die sie haben, überhaupt keinerlei von dieser ihrer Religion selbst verschiedene Erkenntnis Gottes zugrunde liege; denn es gibt ja auch ein naives, vorwissenschaftliches und vorphilosophisches Erkennen, das aus den mannigfaltigsten Quellen gespeist wird und über sich selbst sehr im unklaren zu sein pflegt¹. Die Grundlegung der religiösen Hingabe an Gott durch ein solches primitives Erkennen kann durch die von Scheler erwähnte Tatsache in keiner Weise bestritten werden. Sie ist überhaupt keine Sache unmittelbarer Beobachtung, da eine solche ja zur Primitivität dieses Erkennens im Widerspruch stünde. Formulieren wir darum das Problem genau.

Es ist eine Tatsache, daß viele Menschen Religion haben, d. h. an ein göttliches Wesen glauben, dasselbe fürchten und auf dasselbe hoffen, es lieben und verehren, zu ihm beten und opfern u. dgl. mehr tun². Dieses Verhalten schließt wesensnotwendig ein gewisses Wissen und Überzeugtsein von Gott ein. Daraus ergibt sich die Frage: Welche Art von Wissen gehört zum Wesen dieses Verhaltens, in dem Sinne, daß ohne

¹ So beschreibt Scheler selbst die natürliche Religion als „jene naive Gotteserkenntnis, die jeder vernunftbegabte Mensch — ganz unabhängig von Art und Grad seiner wissenschaftlich-methodischen Bildung — erwerben kann und zwar erwerben so, daß er sich den Weg, auf dem er diese Erkenntnis erwarb, nicht notwendig zu klarem Bewußtsein in der Reflexion bringt“ (565).

² Von der Religion meint Scheler: „Das Ziel der Religion ist nicht rationale Erkenntnis des Weltgrundes, sondern das Heil des Menschen durch Lebensgemeinschaft mit Gott — Vergottung“ (328). Als „Wesensbestimmung“ der Religion kann ich den positiven Teil dieses Satzes nicht anerkennen; denn, wenn auch die Religion unserm Heile dient, so ist doch ihr früherer und höherer Zweck die Verehrung und Liebe Gottes um seiner selbst willen. O Jesu! Ego amo te — Nec amo te, ut ames me — Aut quia non amantes te — Aeterno punis igne — Sed sicut tu amasti me — Sic amo et amabo te — Solum quia rex meus es — Et solum quia Deus es.

dasselbe dieses religiöse Verhalten grundlos und nicht möglich wäre? Es handelt sich also nicht um die psychologische und historische Frage, welche Art tatsächlich dieses Wissen in den Menschen habe und gehabt habe; denn das kann bei verschiedenen Menschen sehr verschieden sein und ist es auch tatsächlich. Es kann diese Überzeugtheit von Gott in einem Individuum solcherart sein, daß sie faktisch vorhanden ist, aber an sich nicht berechtigt wäre. Die Erforschung dieser Dinge ist ohne Zweifel eine sehr interessante, wichtige und lehrreiche Untersuchung auf dem Gebiete der Religion. Aber sie ist eine religionspsychologische und religionsgeschichtliche, ist nicht die religionsphilosophische Untersuchung. Diese ist vielmehr die Frage nach der Natur jenes Erkennens Gottes, das wesensnotwendig ist, um den Glauben an Gott zu ermöglichen. Ist dieses ein Erkennen, das ein Mensch besitzen kann, ohne zugleich notwendig Religion zu haben, oder aber ist es ein Erkennen Gottes, das nur als Bestandteil der Religion selbst möglich ist? Was hiervon die erste Art der Erkenntnis Gottes angeht, so läßt sich mit Recht sagen, daß jemand philosophisch Gott erkennen kann, ohne sich auch durch Religion mit Gott zu verbinden. Wenn darum das die Religion begründende und rechtfertigende Erkennen Gottes von der zweiten Art sein sollte, so würde sich daraus ergeben, daß die Art, wie von der Philosophie Gott erkannt wird, prinzipiell außerhalb der Religion steht, m. a. W. kein Fundament derselben bildet.

Ist durch das Gesagte das Problem fest umschrieben, so fehlt doch noch eines zu der Klarheit, die für seine Lösung genügend ist. Warum nämlich läßt sich sagen, daß jemand philosophisch Gott erkennen und doch ohne Religion sein könne? Offenbar nur darum, weil man das bloße Erkennen Gottes oder wenigstens eine gewisse Art dieses Erkennens noch nicht ‚Religion‘ nennen darf. Was muß folglich im Menschen in bezug auf Gott mehr vorliegen oder anders sein als jenes Erkennen, um seine geistige Beziehung zu Gott als eine ‚religiöse‘ bezeichnen zu dürfen? Warum ist das philosophische Erkennen noch nicht religiöse Beziehung zu Gott, da es doch zweifellos eine gewisse Beziehung unsers Geistes zu Gott ist? Es fehlt, antworte ich, in ihm noch ein Wesensmoment: nämlich die willentliche Hingabe an Gott. Religion ist nicht ohne Erkenntnis, aber sie ist nicht Erkenntnis, sondern ist eine Willenssache. Sogar ein unmittelbares und dadurch ganz unbezweifelbares Sehen Gottes wäre, wenn wir es besäßen, nicht schon Religion, sondern würde dazu erst durch den hinzukommenden Willensakt der Anerkennung, Liebe, Verehrung Gottes. So sagt also jener Satz, daß jemand als Philosoph Gott er-

kennen und dennoch ohne Religion sein könne, zunächst einfach dies, daß das bloße Erkennen Gottes nicht schon Religion sei, daß diese vielmehr in einem Menschen erst dann vorliege, wenn er nicht nur durch sein Erkennen, sondern außerdem auch durch seinen Willen zu Gott in Beziehung getreten sei.

Welche Art von Willensbeziehung zu Gott ist aber die für die Religion wesensnotwendige? Liebe, Unterwerfung, Verehrung, Anbetung und andere Akte gehören sicherlich zum Umfang des religiösen Verhältnisses. Ist einer von diesen Akten möglich, ohne eine ihm vorausgehende oder eine ihn begleitende Erkenntnis des Daseins und der Natur seines spezifischen Gegenstandes, d. h. Gottes? In der Beantwortung dieser wichtigen Frage muß ich von Scheler abweichen. Dieser schreibt: „Sehen wir uns die Fundierung der Aktarten, wie wir sie vom Studium des Menschengeistes aus auf Gott zu übertragen haben, etwas genauer an, so ist die ursprünglichste Wurzel alles ‚Geistes‘, sowohl des erkennenden und wollenden Geistes in Gott wie im Menschen vielmehr die Liebe. Sie allein ist das, was die Einheit von Willen und Verstand stiftet, die ohne sie dualistisch auseinanderfielen“ (484)³. Er läßt dementsprechend den Liebesakt, genommen in seinem Charakter der Richtung „auf ‚Etwas‘ von der Wertmodalität des Heiligen“ ebenso die Gottesfurcht „im Werden jedes bestimmten religiösen Bewußtseins selbst dem Glaubensakt *v o r a n g e h e n*, in dem das Dasein dieses bestimmten ‚Göttlichen‘ gesetzt wird“ (390). Ja, indem Scheler überhaupt die Werte dem Sein voranstellt, spricht er von dem „Aktfundierungsgesetz, daß ursprünglich kein Daseiendes von irgendeinem Bewußtsein erkennbar (sei es durch Anschauung oder Denken) ist, dessen Gegenstand nicht in der Folgeordnung der gebenden Akte zuerst in *i n t e r e s s e n e h m e n d e n* Akten als Wertgegenstand bestimmter Wertqualität intentioniert wurde (sei es geliebt, sei es gehaßt wurde); und daß eben dieselbe Ordnungsfolge der Akte auch zwischen interessenehmenden Akten und Wollensakten besteht“ (639). Hierzu meine ich, daß im religiösen Verhalten ohne Frage der Akt der Liebe zu Gott sogar dem Akt des Glaubens an Gott und seine Worte vorangehen und zugrunde liegen kann. Aber ganz unabhängig davon erscheint es mir wesensunmög-

³ Diese Auffassung von der Stellung, welche die Liebe in uns einnimmt, rührt von Gratry her, wie sich aus unserer Darstellung seiner Lehren in § 6 ergibt. — Im übrigen hat die letztlich im Eros-Gedanken Platos wurzelnde Frage, ob die Liebe der Erkenntnis vorausgehe, schon einmal in deutschen Landen, im Kloster zu Tegernsee, zu einer Erörterung zwischen dem Prior Bernhard von Waging und dem Kartäuser Vinzenz von Aggsbach geführt, wobei Nikolaus von Kues zu vermitteln suchte. Vgl. Cl. Baeumker, *Der Platonismus im Mittelalter*. K. B. Akad. d. Wissensch. 1916 S. 31 f.

lich, daß der Akt der Liebe zu etwas jeglichem Erkennen dieses Etwas vorausgehen könne; denn wovon ich überhaupt nichts weiß, darauf kann ich unmöglich mein Lieben richten, so wenig es möglich ist, etwas zu wollen, ohne es vorher irgendwie erkannt zu haben. Nur dieses eine ist möglich, daß die dem Liebesakt vorangehende Erkenntnis des Gegenstandes der Liebe unbestimmt und unsicher ist, aber nachfolgend, d. h. unter dem Einfluß der Liebe an Klarheit, Fülle und Überzeugtheit gesteigert wird. An dem, was man liebt, zweifelt man ja nicht und erblickt an ihm tausenderlei, was das unverliebte Auge nicht erblickt. So wird auch durch die Liebe Gottes die Überzeugtheit von ihm und seinen Attributen gewaltig gesteigert. Aber Gott, sei es auch unter welchem Titel, z. B. dem des heiligen Wesens, zu lieben, ohne ihn vorher unter eben diesem Titel erkannt zu haben, das ist etwas wesensmäßig Unmögliches. Der Grundakt des religiösen Verhältnisses zu Gott ist daher wesensnotwendig entweder direkt selbst ein Erkenntnisakt des Göttlichen oder ist wenigstens auf einen solchen Akt fundiert. Das ist so wahr, daß Gott z. B. jemandem durch eine besondere Huld die Gnade, ihn zu lieben, nicht schenken könnte, ohne ihm zugleich, um diesen Liebesakt zu ermöglichen, irgendein Wissen von sich zu schenken. Daraus ergibt sich als die prinzipielle Aufgabe der Philosophie der Religion zu bestimmen, welche Art des Erkennens des Göttlichen für die übrigen religiösen Akte fundierend ist.

§ 2. Von der Geschlossenheit der Religion in sich selbst.

In diesem Zusammenhang ist sogleich ein bei Scheler häufig wiederkehrender Gedanke klarzustellen, der sonst durch seine scheinbare Selbstverständlichkeit nur geeignet ist zu verwirren. Scheler drückt sich wiederholt dahin aus, als ob die Religion durch die Behauptung, sie habe in einer metaphysischen Vernunft-erkenntnis Gottes einen unentbehrlichen Stützpunkt, von etwas außer ihr selbst Gelegenen abhängig gemacht werde, und stellt demgegenüber das Axiom auf, die Religion könne nur etwas in sich selbst Ruhendes und Abgeschlossenes sein. Soweit sie darum Erkenntnis Gottes sei, könne es sich nur um eine Erkenntnis handeln, die in der Religion selbst enthalten sei, und ebendeshalb in Wesensnotwendigkeit nicht um die philosophische Erkenntnis. „Daß der Mensch also, auf welcher Stufe seiner religiösen Entwicklungen er sich auch befinde, immer und von vornherein in einen von der gesamten übrigen Erfahrungswelt grundverschiedenen Seins- und Wertbereich hineinblickt,

der weder aus dieser Erfahrungswelt erschlossen ist, noch durch Idealisierung an ihr gewonnen, der ferner nur und ausschließlich zugänglich ist durch den religiösen Akt: das ist die erste sichere Wahrheit aller Religionsphänomenologie. Es ist der Satz von der Ursprünglichkeit und Unableitbarkeit religiöser Erfahrung“ (398). Ich frage darum: Was kann der Satz besagen wollen, zur Religion könne wesensmäßig keinerlei außer ihr selbst gelegenes Erkennen des Göttlichen gehören, sondern nur ein in der Religion selbst enthaltenes, und ebendeshalb sei es widersinnig, annehmen zu wollen, sie sei von der syllogistisch-aposteriorischen Erkenntnis Gottes durch die Philosophie abhängig.

Es ist eine zunächst recht einleuchtende Begründung, wenn gesagt wird: ‚Zur Religion kann nur gehören, was in ihr selbst gegeben ist; also kein Erkenntnisakt, der in seinem eigenen Wesen nicht religiöser Natur ist.‘ Aber diese Begründung krankt an der Unbestimmtheit der Ausdrücke ‚Religion‘ und ‚religiöser Akt‘. Gemeint ist offenbar die Religion als eine bestimmte Lebensäußerung der Seele. Diese Lebensäußerung aber ist nicht etwas Einfaches, sondern setzt sich aus mancherlei geistigen Akten und Haltungen sowie Handlungen innerer und äußerer Art zusammen. All dieses wird selbstverständlich durch etwas zu einer Einheit zusammengehalten. Der zur Untersuchung stehende Satz ist darum zunächst nur in dem Sinne selbstverständlich, daß zur Religion kein geistiger Akt der Menschenseele gehören kann, der nicht der eben genannten Einheit eingeordnet ist. Das gilt naturgemäß auch vom Akt der Erkenntnis Gottes. Wir haben uns also zu fragen, durch was dem Mannigfaltigen in und an uns, das in der religiösen Lebensbetätigung vereinigt ist, die Einheit des Religiösen verliehen werde. Dies nun ist in erster Linie die gemeinsame Beziehung aller Momente dieses Mannigfaltigen auf dasselbe Objekt, auf Gott. Aber dies genügt noch nicht, weil sonst jede Erkenntnis Gottes eo ipso ein religiöser Akt wäre. Es muß also noch ein Wesensmoment hinzukommen. Dieses nun finde ich in einer spezifischen — aktuell betätigten oder habituell vorhandenen — Gesinnung, aus der heraus vom Menschen ein Akt vollzogen, oder von der er doch in ihm begleitet und getragen wird. Und diese spezifisch religiöse Gesinnung ist die der Intention, Gott zu verehren. Dieser Intention kann aber vom Menschen jeder Akt und jede Handlung, mit Ausnahme der sündhaften, untergeordnet werden und empfängt dadurch die Weihe religiösen Wertes. Jetzt wird der Sinn des Satzes, den wir untersuchen, noch klarer. Er besagt: Zur Religion kann keinerlei Akt gehören, mit dem sich nicht die Intention verbinden läßt, ihn zur Ver-

ehrerung Gottes zu benutzen, d. h. ihn um Gottes willen zu setzen und aus ihm die Folgen zu ziehen, die sich aus ihm für die Zwecke der Verehrung Gottes theoretisch und praktisch ziehen lassen.

Beherzigen wir das gefundene Ergebnis, so sehen wir sofort ein, daß der Vernunftakt der folgernden Erkenntnis Gottes aus den Erfahrungstatsachen ganz und gar nicht wesensnotwendig außerhalb der Religion steht, wie dies Scheler immer wieder ausspricht. Denn so wenig auch dieser Akt an und für sich aus religiöser Gesinnung heraus gesetzt werden muß, ja so sehr dies sogar seine nächste und immanente Intention gar nicht ist — die vielmehr einfach in der theoretischen Intention der Erkenntnis als solcher besteht —, so sehr ist es doch andererseits unmittelbar einleuchtend, daß der Mensch durch absolut nichts daran gehindert ist, die durch sein Nachdenken erworbene Erkenntnis Gottes darum für wahr zu halten, um durch diesen Akt den von ihm gefundenen Gott zu verehren, und daß er in Ausführung dieser seiner Intention auch Akte des festen Glaubens an Gott, der Liebe zu ihm usw. erweckt. Wie könnte also Schelers Axiom von der „Selbständigkeit“ der Religion irgend etwas dagegen entscheiden, daß sie die Erkenntnis Gottes durch Folgerung aus den Erfahrungstatsachen zu ihrer ersten Grundlage habe? Aber Scheler sucht diese seine entscheidende These auch durch weitere Erwägungen zu begründen. Folgen wir ihnen.

§ 3. *Das Verhältnis von Metaphysik und Religion, philosophischem Beweisen und religiösem Erleben Gottes.*

Wem Schelers Kampf gilt, geht aus einigen Äußerungen seines Werkes deutlich hervor. Er bekämpft die Lehre, daß die Religion sich stütze auf die natürliche Vernunftkenntnis Gottes durch Schlußfolgerungen aus Erfahrungstatsachen. Diese Auffassung des Verhältnisses von Religion und Philosophie ist „jener Typus, der in Europa am längsten gegolten hat und die stärkste Verbreitung, besonders in den kirchlichen Schulen, gefunden hat. Seit Thomas Aquinas beherrschte dieses System auch mindestens den Hauptzug der kirchlichen Schultraditionen in Philosophie und Theologie bis zum heutigen Tage“ (322). Davon, daß in diesen Schulen die Metaphysik oder „natürliche Theologie“ zum Glauben in Beziehung gesetzt wird, erwartet Scheler für Metaphysik und Glauben gleich große Gefahren. Denn es ist, meint er, dadurch „im Grunde gar nichts anderes möglich, als daß eine Reihe Resultate einer bestimmten historischen Metaphysik, ja schließlich eine ganz

bestimmte Methode ihrer Auffindung und eine ganz bestimmte Schule, in der diese Methode göltig wurde, selber den Charakter einer vermeintlichen Glaubenswahrheit annimmt. Nicht nur bestimmte Resultate, sondern überdies eine ganz bestimmte Vernunftmethode ihrer Auffindung unter eine Sanktion stellen zu wollen, die ihren Rechtsgrund auf die positive Offenbarung zurückführt, ist aber sachlich widersinnig . . . Über die positive Methode, nach der die natürliche Erkenntnis des göttlichen Werkmeisters aus seinem Werk zu finden sei, kann der Verwaltung der positiven Glaubensgüter ein befugtes Urteil mit dogmatischer Geltung nicht zustehen“ (351 f.). Will Scheler damit sagen, daß dem kirchlichen Lehramt auch keine dogmatische Verwerfung einer von jemandem gehandhabten bestimmten Methode der Erkenntnis Gottes, z. B. der ontologistischen, zustehet? Eine solche Methode könnte doch zu sicheren Glaubenslehren in Widerspruch stehen.

Durch das Gewicht, das von Scheler im vorigen auf die Frage der Methode der natürlichen Erkenntnis Gottes gelegt wurde, ergibt sich bereits, daß er nicht jeder natürlichen Erkenntnis Gottes eine grundlegende Bedeutung für die Religion absprechen will. Das tut er nur für diese Erkenntnis, soweit sie nach der Methode von Aristoteles und Thomas durch Schlüsse gesucht und gefunden wird, kurz für das syllogistische Erkenntnisverfahren. Dagegen nicht auch für ein wesentlich anderes natürliches Erkennen Gottes, mittels dessen unser Geist, wie er glaubt, im Erlebnis der Schöpfung sich auf eine unmittelbare Weise zu Gott hinaufschwingt. Wie Scheler sich dieses unmittelbare Erkennen Gottes denkt, werde ich später besprechen. Vorläufig genügt es, darauf hinzuweisen, wie hier ganz klar und deutlich der Grundgedanke der Religionsphilosophie Gratrays von Scheler übernommen ist. Das zeigt sich besonders evident darin, daß Scheler gegen die syllogistischen Gottesbeweise genau den Haupteinwand erhebt, den wir bei Gratry als Einwand gegen die Gottesbeweise bei Aristoteles und Thomas vorgebracht fanden. „Der Grundirrtum der herkömmlichen natürlichen Theologie ist: Man vermeint, zu erschließen, was man dem Was nach aus einer ganz anderen Erkenntnisquelle schon besitzt. Man schließt innerhalb der religiösen Anschauungswelt — und dies mit Recht — vermeint aber ihre Stoffe aus vorreligiösen Tatbeständen zu erschließen“ (569 f.). Daran, dies zu verkennen, krankt z. B. der Kausalschluß. „Wenn Naturgebilde diesen Wertcharakter aufweisen, wenn ich weiß, es gebe ein Ens a se, so darf ich schließen, es sei dies Naturgebilde ein Werk des Ens a se“ (571).

Die objektive Berechtigung des von Scheler gegen die traditionellen Gottesbeweise erhobenen Einwandes hängt offenbar von zweierlei ab. Erstens davon, daß es die von Scheler angenommene unmittelbare Weise natürlicher Gotteserkenntnis beim Menschen tatsächlich gibt, und zweitens davon, daß jene Beweise in der Tat ohne Anleihe bei den Ergebnissen der unmittelbaren Gotteserkenntnis, also durch sich allein, nicht beweiskräftig sind. Hiervon haben wir zunächst den zweiten Punkt zu betrachten.

Scheler hebt oft genug hervor, daß nach seiner Ansicht eine Wissenschaft der Metaphysik und natürlichen Theologie möglich sei. „Eine ganze Reihe fundamentaler Sätze, die auch die Religion aus der Sinnlogik der religiösen Akte selbst heraus als wahr setzt, können mit Hilfe der Metaphysik außerdem philosophisch erwiesen werden“ (347). Aber von allen Sätzen der Metaphysik besitzen nur zwei „absolute Erkenntnisevidenz“: nämlich erstens der Satz, daß ein von der kontingenten Welt verschiedenes „Ens a se resp. ein Daseiendes, dessen Dasein aus seinem Wesen folgt“, existiert, und zweitens der Satz, daß dieses Ens a se die erste Ursache dafür ist, daß aus der Zahl der möglichen Welten die jetzige Welt wirklich geworden ist (357). Dagegen kann die Metaphysik nicht beweisen, daß Gott eine Person ist, und darum auch nicht, daß die Welt von Gott durch Schöpfung entstanden ist (ebd.; vgl. 535).

Vor allem haben sodann aber alle übrigen Bestimmungen, welche die Metaphysik vom Weltgrund gibt, indem sie ihm gewisse Attribute beilegt, den logischen Charakter bloßer Hypothesen und somit bloß wahrscheinlicher Geltung, weil diese Aussagen sich außer auf Wesenserkenntnisse „auch auf induktorische Realurteile der positiven Realwissenschaften stützen müssen“, also auf Urteile, die gemäß ihrer Natur nie mehr als wahrscheinlich sein können (ebd.). Aus dieser Charakterisierung der Metaphysik folgert der Kölner Philosoph, daß der religiöse Glaube — verstanden als natürlicher Glaube an Gott in der natürlichen Religion — wesensunmöglich in der Metaphysik gründen könne; denn er verhalte sich in allen Punkten gerade umgekehrt wie die Metaphysik. „Denn Religion geht sofort von derjenigen Grundbestimmung des absolut Wirklichen — des Ens a se — aus, zu dem Metaphysik allein nicht vorzudringen vermag: von der Personalität Gottes, die ihre Existenz aufweist — indem sie sich offenbart“ (355). Sodann legt der Glaube sämtliche Attribute, die er Gott beilegt, ihm mit strengster Evidenz und Gewißheit bei; denn es gibt keinen religiösen Glauben, der das, was er glaubt, für bloß wahrscheinlich hielte (358 f.). Der Glaubensakt besitzt „eine in sich selbst ruhende religiöse Glaubensevidenz“ (379).

Gegenüber dem, was Scheler hier behauptet, dürfte wohl an erster Stelle zu fragen sein, weshalb von der Metaphysik, trotzdem sie die Aseität Gottes evident erkenne, doch die Personalität Gottes nicht erkennbar sei⁴: „Die Personalität Gottes entzieht sich jeder Art spontaner Vernunfterkennntnis seitens endlicher Wesen, ... weil es im gegenständlichen Wesen einer rein geistigen Person selbst gelegen ist, daß ihr Dasein — wenn sie da ist — nur durch Selbstmitteilung (Offenbarung) erkannt werden kann“ (355 f.). Hiernach bedeutet für Scheler der Begriff der Personalität Gottes offenbar so viel wie, daß Gott ein rein geistiges Wesen ist. Wenn er nun vorhin sagte, davon könnten wir nur durch eine Selbstoffenbarung dieses Wesens wissen, so zeigt sich später klar, daß Scheler dabei ausdrücklich an die eigentliche oder positive Offenbarung durch das Wort denkt: „Soweit das ‚Göttliche‘ ein Sein von der Form der Personalität ist, vermag es sich nur in der positiven Form der Offenbarung zu offenbaren“ (376)⁵. Ich kann diesen Beweis nicht zwingend finden. Denn wenn sich vielleicht auch nicht aus dem bloßen Begriff des *Ens a se* folgern läßt, daß dieses Wesen ein Geist sei, so ist dies doch erkennbar, sobald wir aus uns selbst den Begriff des persönlichen Geistes und die Wertbedeutung desselben gewonnen haben. Scheler selbst weist an einer anderen Stelle seines Werkes in diese Richtung. Lesen wir doch bei ihm: „Erst der Nachweis, daß 1) die personale Seinsform die einem konkreten Geistwesen ... wesentliche ist, und daß 2) Personwert evident (und noch unabhängig von aller Religion) höher ist als Sachwert, Aktwert, Zustandswert usw. führen zu den Folgerungen, daß ein von der Welt verschiedenes *Ens a se* als Geist auch Personalität ... sein müsse“ (600). Ich vermag auch nicht einzusehen, warum Gott endlichen geistigen Wesen seine reine Geistigkeit nur durch das Mittel des Wortes sollte offenbaren können. Ein Geist kann doch seinen Werken den Stempel seiner Geistigkeit aufdrücken und dadurch seine Natur Wesen kenntlich machen, denen er die Vernunft gegeben hat, um durch sie seine Spuren und Werke zu erkennen. Ist es ferner — frage ich — richtig, daß natürliche Religion, d. h. Verehrung eines höchsten Wesens, nur möglich ist, wo dasselbe als ein „rein geistiges Wesen“ erfaßt ist? Das ist mit der geschicht-

⁴ Dasselbe wurde von dem Tübinger Dogmatiker K u h n behauptet; vgl. J. B. H e i n r i c h, Dogmat. Theologie. 3. Bd. Mainz 1879, S. 171⁵.

⁵ Im Widerspruch dazu heißt es S. 432¹: „Die ‚Person‘ ist also selbst natürliche Offenbarung Gottes und die höchste natürliche Offenbarung.“ Das muß Scheler auch darum annehmen, um behaupten zu können, daß, wo Gott nicht als Persönlichkeit erfaßt sei, von Religion überhaupt keine Rede sein könne (535). Und er nimmt doch auch eine natürliche Religion an.

lichen Wirklichkeit doch nicht zu vereinigen, da sogar im angehenden Christentum einige Kirchenväter diesen Gedanken der reinen Geistigkeit Gottes noch nicht erfaßten. Um Religion haben zu können, genügt es, wenn der Mensch das höchste Wesen nicht als blinde Naturkraft auffaßt, sondern es nach Analogie mit sich selbst personifiziert und idealisiert. Das aber ist zweifellos auf dem Wege der Folgerung möglich. Schließlich denkt ja auch niemand daran zu behaupten, daß, wenn der Glaube in einer natürlichen Erkenntnis Gottes gründe, er darum in seinem Inhalt über den Inhalt der letzteren nicht hinausgehen könne. So kann ich aus allen diesen Erwägungen heraus in dem, was Scheler vom Verhältnis des Glaubens zur Personalität Gottes sagt, keine Instanz gegen eine Gründung der Religion auf das natürliche Erkennen Gottes erblicken.

Besitzt aber nicht der religiöse Glaube — auch derjenige der natürlichen Religion — von seinem Gegenstande strengste Evidenz und Gewißheit, während dem metaphysischen Erkennen die meisten Attribute des Göttlichen nur wahrscheinlich sind? Damit verbinde ich sogleich die Worte Schelers: „Denn eine Frage müßten sich doch die Vertreter der herkömmlichen Form von natürlicher Theologie unter allen Umständen stellen...: die Frage, woher es kommen mag, daß diese Beweise, die doch wahrlich nicht verwickelt und schwierig sind... ohne jegliche Überzeugungskraft für den modernen Menschen sind oder für jeden Menschen, der nicht durch Tradition, Glaube oder anderweitige religiöse Erkenntnisweisen den Glauben an Gottes Dasein schon vorher besitzt... Ist es nicht ein merkwürdiger Widerspruch, daß so einfache Beweise, die sich an eine allen Menschen gleich zukommende, religiös noch völlig voraussetzungsfreie Vernunft wenden sollen, de facto psychologisch nur wirken kraft der Tradition einer engen Schule?“ (575 f.). In zwei Punkten scheinen mir aber diese Worte des Gegners der traditionellen Schule über die wirklichen Verhältnisse hinauszugehen: erstens in der Behauptung, daß die Beweise des hl. Thomas — um diese handelt es sich ja doch im Grunde — nur für solche überzeugend seien, die ohnedies schon Gottes gewiß seien, und zweitens in der Charakterisierung dieser Beweise als solcher, die nicht verwickelt und leicht verständlich sind. Was hiervon den ersten Punkt betrifft, so kommt für die logische Überzeugungskraft dieser Gottesbeweise auch für die Vernunft des modernen Menschen alles darauf an, in welcher Form und Ausführlichkeit sie vorgelegt werden. Geschieht dies einfach in der mittelalterlichen und nicht in moderner Form, d. h. unter Berücksichtigung der ganzen geschichtlichen Entwicklung des mensch-

lichen Geistes und der modernen Seelenbedürfnisse, so können diese Beweise freilich von der modernen Vernunft nicht lebendig apperzipiert und assimiliert werden. Aber die unpädagogische Art, diese Beweise als Geistesnahrung der nach Religion hungernden Modernen zu benutzen, gehört doch keineswegs zu ihrem Wesen. Sodann ist es mit der angeblichen Einfachheit und Leichtigkeit dieser Argumente eine eigene Sache. Für solche Denker wenigstens, die mit den philosophischen Problemen vertraut sind, namentlich mit den Schwierigkeiten der Rechtfertigung des Kausalgesetzes und mit den Fragen der möglichen Ewigkeit der Welt, der unendlichen Reihe von Ursachen, der Natur des Bösen und Übels usw., stecken vielmehr in den zu den Gottesbeweisen erforderlichen Sätzen ganz bedeutende Schwierigkeiten, deren Überwindung nur durch langes Studium und subtile Untersuchungen möglich ist. Kein Geringerer als Thomas von Aquin selbst ist sich dieser Tatsache der Schwierigkeit und Langwierigkeit des Gottesbeweises klar bewußt gewesen. Sonst hätte er das vierte Kapitel des ersten Buches seiner *Summa contra gentes* nicht schreiben können, über dessen Inhalt ich bei Gratry (S. 96 f.) berichtet habe.

Psychologisch ist sodann auch zu betonen, daß die Anerkennung von Beweisen auf seiten der Menschen niemals reine Vernunftsache ist. Sie ist eine Angelegenheit des Willens und hängt außer vom Inhalt des Beweises und der Form, wie er dargeboten wird, noch von vielen innerpsychologischen Motiven und Ursachen ab, von denen die wenigsten den Individuen klar zum Bewußtsein kommen. Hier ist darum die eigentliche Wurzel der Widerstände gegen die Annahme der Beweise und des Suchens nach immer neuen gedanklichen Möglichkeiten und Ausflüchten, sich der Beweiskraft der vorgelegten Argumente zu entziehen. Dabei brauchen diese Widerstände selbstverständlich durchaus nicht unehrenhafter Art zu sein oder auf „bösem Willen“ zu beruhen. Wenn auch Scheler die Bedeutung dieses psychologischen Momentes des Willenswiderstandes gegen die Anerkennung der traditionellen Gottesbeweise nicht völlig leugnen will, so meint er doch, daß dadurch die von ihm erhobene Schwierigkeit nicht beseitigt werde. Denn diese Beweise seien „ohne Überzeugungskraft“ „ebenso sehr, wenn nicht noch mehr für solche, die von tiefster Gottesliebe erfüllt sind und die ebenso sehr an das Dasein Gottes wie an die Möglichkeit eines ‚sicheren Wissens‘ von diesem Dasein glauben“ (578). Wen Scheler bei diesen Worten im Auge hat, weiß ich natürlich nicht. Darin aber hat er recht, daß das Kennzeichen, ob jemand von „tiefster Gottesliebe erfüllt sei“, nicht darin gelegen ist, ob er die Gottesbeweise des hl. Thomas und ähnliche für beweiskräftig

ansieht oder nicht, sondern allein in seiner Moralität, ob er imstande ist, sich um der Liebe Gottes willen selbst zu überwinden und nach den göttlichen, kirchlichen und moralischen Geboten zu denken und zu handeln, auch wo es schwer ist. Daß aber gerade diesen, die Gott wahrhaft aus ihrem ganzen Herzen lieben, es besonders schwer sei, sich durch die Beweise aus den Erfahrungstatsachen vom Dasein Gottes überzeugen zu lassen, ist eine in dieser Allgemeinheit völlig aus der Luft gegriffene und sachlich unrichtige Behauptung. Richtig ist vielmehr nur, daß solche Personen dann, wenn sie auf andere Weise Gott erkennen zu können glauben, und wenn sie über gewisse philosophische und naturwissenschaftliche Probleme sich gewisse spezielle Ansichten gebildet haben, dadurch subjektiv in Anschauungen gedrängt werden können, die die immanente Stringenz der Gottesbeweise ihrem durch ihre besonderen Voraussetzungen gebundenen Blick verhüllen. Aber gegen die allgemeine Abhängigkeit des Glaubens an Gott von einer rationalen Erkenntnis Gottes beweist das natürlich gar nichts.

Nun sagt Scheler, von allen Attributen, welche die Metaphysik Gott beilege, besitze sie nur von den beiden, daß Gott ein *ens a se* und die erste Ursache der wirklichen Welt sei, mehr als Wahrscheinlichkeit, während für den Glauben alle diese Attribute absolut gewiß seien. Die Begründung der ersten dieser beiden Behauptungen ist etwas merkwürdig. Der Beweis dieser Attribute soll danach außer von Wesenserkenntnissen und allgemeinen Grundsätzen immer auch von induktiv erkannten Erfahrungssätzen logisch abhängig sein und darum wie die letzteren nicht über Wahrscheinlichkeit hinauskommen können. Ich sähe gern diese Behauptung von Scheler nicht nur so allgemein ausgesprochen, sondern auch an den einzelnen Attributen, z. B. der Einheit, Einzigartigkeit, Unveränderlichkeit, Geistigkeit, Gerechtigkeit, Fürsorglichkeit Gottes usw. aufgezeigt. Sie würde dann sehr bald in sich zusammenbrechen. Gewiß sind immer wieder Gottesbeweise auf Sätze gestützt worden, die der jeweiligen Naturwissenschaft als ‚Naturgesetze‘ entnommen waren, und die eben darum die Unsicherheit der letzteren logisch teilten. Aber nötig ist ein Zurückgreifen auf solche möglicherweise einmal wieder aufzugebende Naturgesetze für die Gottesbeweise an und für sich durchaus nicht. So ist es z. B. eine nicht bloß wahrscheinliche, sondern sichere Tatsache, daß es eine Welt gibt, und daß in ihr Werden, Veränderung und Bewegung stattfindet, daß ferner wir selbst sind und eine geistige Natur besitzen usw. Diese Tatsachen genügen aber, um den Gottesbeweis zu führen, worauf aus den durch diese Beweise

erkannten Attributen Gottes andere Attribute desselben durch logische Notwendigkeit sich ableiten lassen. Deshalb muß ich auch in diesem Punkte den Schelerschen Behauptungen die Überzeugungskraft absprechen. Diese gewinnen sie für mich auch nicht durch das Diktum, daß die Scholastik, indem sie meine, „man vermöge rein vernunftgemäß und ohne Rekurs auf die Offenbarung“ mit den Denkmitteln der aristotelischen Philosophie Sätze streng zu beweisen, wie „die Wertschöpfung, die Personalität Gottes, die individuelle Unsterblichkeit“ usw., sich an Sätze wage, „die sogar in nachweisbarem Wesenswiderspruch zu diesen Denkmitteln stehen“ (331), zumal Scheler diesen angeblichen Wesenswiderspruch nirgends nachweist. Im übrigen ist das Aufmerksamgemachtwerden auf bestimmte Attribute Gottes durch die Offenbarung, die darauf von der Vernunft auch mit ihren Denkmitteln bewiesen werden, noch lange nicht dasselbe wie die Subreption, das durch Beweis zu erkennen, das man tatsächlich nur auf Grund der Offenbarung annimmt, wie dies Scheler den Scholastikern vorwirft (ebd.).

Die Gottesbeweise, die Aristoteles und Thomas bringen, stützen sich vor allem auf das Kausalgesetz und sind insofern Kausalschlüsse. Ihnen hat Scheler wiederholt nähere Ausführungen gewidmet. Das Kausalprinzip selbst charakterisiert er als „ein allgültiges einsichtiges, seinsgültiges Prinzip für das Werden (auch das zeitfreie Werden) jedes Realen, dessen Dasein nicht aus seinem Wesen (objektiv) folgt“ (579). Denn „die Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde, der für alles zufällige Dasein (sei es real oder ideal) einen Grund fordert (daß es mehr sei als nicht sei), führt zu dem Satze, daß alles reale Dasein in einer Tätigkeit erwirkt sei“ (427). Von diesem Kausalprinzip behauptet nun Scheler, daß es uns „allein, ohne sonstigen Anhalt“ nicht „zu einer obersten Ursache“ führe; denn unsere reale Welt könne ihre Ursache in einer zweiten realen Welt, diese wieder in einer dritten haben usw. Wann wird darum der Kausalschluß nach Scheler erst beweiskräftig? „Erst, wenn wir schon wissen, es gebe auch realiter ein *Ens a se et per se*, das als die Ursache der Welt dürfe angesprochen werden; und wenn wir ferner die Einheit und Einzigkeit der Welt, die ‚eine‘ reale ist, setzen . . . Und ebenso setzt die Einsicht in den . . . transzendenten Charakter der Ursache der Welt die Einsicht voraus, daß es ein *Ens a se* und eine Abhängigkeit alles zufällig Daseienden von ihm gäbe (!) Das bloße Kausalprinzip könnte auch von einem dynamischen Pantheismus befriedigt werden“ (475)⁶.

⁶ Eben dieses Letztere ist die oben erwähnte Behauptung K u h n s; vgl. seine „Dogmatik“, 1. Aufl., 1. Bd., S. 144 und 444.

Ich kann an dieser Stelle meine Verwunderung darüber nicht unterdrücken, daß sogar ein Mann von der Denkkraft eines Scheler es nicht verschmäht, dieses doch allmählich nun reichlich abgestandene Argument gegen den theologischen Kausalschluß wieder aufzuwärmen. Da kann man es *Verweyen* nicht übel nehmen, daß auch er, wie wir zu Anfang sahen, mit diesem verrosteten Rapier in die Arena steigt. Ohne Zweifel ist es denkmöglich, daß die gegenwärtige Welt ihre Ursache in einer anderen, ebenfalls in sich kontingenten Welt hat, diese wieder in einer dritten usw. Vielleicht könnte sogar die Zahl dieser einander verursachenden Welten unendlich groß sein. Und sicherlich können auch mehrere voneinander unabhängige Welten existiert haben und existieren. Aber denkunmöglich ist, daß in der einen oder anderen dieser Weisen der Forderung des Kausalprinzips *Genügeschehen* wäre. Gibt es unendlich viele einander verursachende Welten, von denen jede ein kontingentes Dasein besitzt, so gibt es unendlich viele Nullen und keinen einzigen positiven Wert, d. h. so ist das Bedürfnis nach einer Wirkursache für diese Gesamtheit der Welten noch genau ebenso groß wie für jede einzelne kontingente Welt. Erst dann sind diese Welten wirklich kausal verankert, wenn ihre Ursache nicht auch selbst noch einer Ursache ihres Daseins bedarf, nicht mehr ein *ens contingens*, sondern ein *ens necessarium*, ein *ens a se* ist. Wenn dann Scheler weiter sagt, erst wenn wir bereits wüßten, daß es ein *ens a se* gebe und die Ursache der Welt sei, dürften wir von der durch das Kausalprinzip erkannten Ursache der Welt schließen, daß sie mit jener Ursache identisch sei, und daß also Gott die oberste Ursache der Welt bilde, so sieht man den terminus medius dieses Schlusses nicht recht. Aber vor allem kann diese Beweismethode überhaupt nur dann in Frage kommen, wenn Scheler uns zuvor überzeugend den anderen Weg aufweist, auf dem wir zu jenen Erkenntnissen des Göttlichen gelangen, die nach ihm der Erkenntnis, daß Gott die oberste Ursache der Welt sei, vorauszu-gehen haben. Diesen Punkt haben wir daher noch gesondert ins Auge zu fassen. Zuvor aber muß noch eine letzte allgemeine Erwägung Schelers gegen die Möglichkeit eines Gottesbeweises aus Tatsachen der Welt berührt werden.

„Gottes Wesen und Dasein“ — so schreibt der Betrachter des ‚Ewigen im Menschen‘ an einer Stelle — „ist eines *Aufweises* und *Nachweises*, nicht aber im strengen Sinne eines Beweises aus Wahrheiten fähig, die nur Wahrheiten über die Welt sind“ (546 f.). Aufweis ist „ein erstmaliges Zeigen von Etwas, das noch nicht gefunden ist“, ein Hinweisen auf dasselbe und Sehenmachen; unter Nachweis ist dagegen zu verstehen „das nach Regeln wieder-

finden lehren von Etwas, das gefunden ist“ (546). Der Beweis ist hingegen mehr: er ist das logische Ableiten einer noch nicht erkannten Wahrheit aus anderen schon erkannten Wahrheiten. Scheler bestimmt nun die Bedingungen, unter denen aus der Kenntnis des Wesens und Daseins gewisser Dinge die Kenntnis des Wesens und Daseins gewisser anderer Dinge logisch ableitbar ist. „Nie und nirgends gibt es einen rein analytischen Übergang von einer Wesenssphäre zur anderen, weder dem Dasein noch dem Wesen eines bestimmten Gegenstandes nach“ (544). Aus der Kenntnis des Wesens des Nicht-Lebenden läßt sich z. B. das Wesen des Lebenden niemals erkennen. Dieses läßt sich vielmehr nur erkennen, wenn man mindestens „an einem Lebewesen das Wesen der lebendigen Form, Bewegung usw. erschaut hat“ (544). Darum läßt sich auch aus der bloßen Kenntnis des Daseins nicht-lebender Wesen niemals das Dasein lebender Wesen erschließen. Vielmehr können wir immer nur vom Dasein eines Wesens bestimmter Art auf das Dasein eines zweiten Wesens der gleichen Art schließen, wobei die Voraussetzung ist, daß wir zuvor die innerhalb der Welt der Gegenstände dieses Wesens gültigen Wesenszusammenhänge erschaut haben, um gemäß denselben von dem einen Dasein auf das andere zu schließen. Wenn nun hiernach der logische Übergang von der einen Wesens- und Daseinswelt auf eine andere sogar schon bei nur geringem Abstand beider nicht gelingt, wie sollte er da gelingen, „wo der Sprung von Wesensart zu Wesensart der größte ist“, nämlich beim Übergang von der Welt auf Gott? (543 ff.). Erst muß daher, so folgert hieraus Scheler, Gott vom Menschen unmittelbar gefunden sein, ehe es überhaupt möglich ist, nach Beweisen für ihn zu fragen und die Welt in ein bestimmtes Verhältnis zu ihm zu setzen. „Beweisbar ist nur ein Satz, der schon gefunden ist . . . Gott finden lehren ist aber etwas grundsätzlich Anderes und Höheres als sein Dasein beweisen. Nur derjenige, der Gott gefunden hat, kann ein Bedürfnis nach einem Beweis seines Daseins verspüren“ (545). Er fährt fort: „Auch die Logik der Erfindung (*logique de l'invention*) ist eine andere als die Logik des Beweises (*logique de la démonstration*).“ Dieser Satz ist uns aus Gratry, der ihn immer wieder einschräfft, wohl bekannt⁷. Der Schluß Schelers aus diesem allem ist: Es ist keine andere ursprüngliche (erste) Erkenntnis Gottes als eine unmittelbare möglich; d. h. „alles Wissen von Gott ist notwendig zugleich ein Wissen durch Gott“ (547, auch 350).

⁷ Gratry schreibt auch schon: „La vraie preuve de l'existence de Dieu n'est autre chose que l'usage même de l'un des deux procédés de la raison, le principal, celui qui . . . constitue la *logique d'invention*.“ A. a. O. I, 68.

Mit seinen Ausführungen berührt Scheler das wichtige Problem des Erschließens nicht wahrgenommener Dinge aus wahrgenommenen. Ist ein solches Erschließen überhaupt möglich? Ja, antwortet Scheler, aber nur unter bestimmten Bedingungen, und ist ebendarum in bestimmten Fällen nicht möglich. Nicht möglich ist es in erster Linie dann, wenn der zu erschließende Gegenstand ein anderes Wesen als der uns bekannte und dem eventuellen Schluß zugrunde zu legende Gegenstand besitzt. Wir würden vielmehr in diesem Falle, so meint offenbar Scheler, von dem anderen Gegenstand einfach überhaupt nichts wissen und kämen so auch überhaupt nicht auf den Gedanken, sein Dasein beweisen zu wollen. Handelt es sich aber bei dem Gegenstand, dessen Realität zu beweisen ist, um einen solchen von uns bekannter Art, so ist die Beweismöglichkeit davon abhängig, daß uns die wesensgesetzlichen Zusammenhänge dieser Art von Gegenständen, ihre, wie es Scheler manchmal nennt, „Sinnlogik“, durch Anschauung bekannt ist. Die von Scheler hier ausgesprochenen Sätze, namentlich die ersten, ignorieren völlig, daß es für unsere Vernunft eine zweifache Art von Wesenserfassung gibt: eine spezifische und anschauliche einerseits und eine nur generelle und nur analoge anderseits. Schelers Behauptung von der logischen Unmöglichkeit, aus einem bestimmten anschaulich uns bekannten Wesen ein anderes Wesen zu erkennen, gilt aber nur für den ersten, nicht auch für den zweiten Fall. Man übersehe doch die Tatsache nicht, daß spezifisch verschiedene Wesenheiten des Seins zugleich generelle Wesenheitsbestimmtheiten gemeinsam haben, wie z. B. Mensch und Tier die animalitas, wiederum beide zugleich mit den Pflanzen das Leben teilen. Man schaut also in einer Wesenheit, die man sieht, Bestimmtheiten, die auch solchen Wesenheiten zugrunde liegen können, die man nicht sieht. Mindestens ist die allgemeinste Bestimmtheit des „Soseins“ überhaupt gemeinsam. Selbstverständlich gehört aber zur Kenntnis der anderen Wesenheit außer dem Kennen eines ihrer generellen Momente auch irgendeine Kenntnis ihrer spezifischen Momente. Diese braucht aber keine adäquate, d. h. der anschaulichen Kenntnis gleichartige oder gleichwertige zu sein; sie kann auch eine analoge sowie durch Verneinungen und Idealisierungen konstruierte sein. Das ist gewiß ein nur unvollkommenes Erfassen der anschaulich nicht gegebenen Wesenheit, ein solches etwa, wie es der Blindgeborene von der Farbe hat; aber es ist doch mehr als überhaupt kein Erfassen. Wenn wir darum z. B. auch unmöglich uns die geistige Natur Gottes gemäß ihrem spezifischen Wesen geistig anschaulich vorstellen können, so vermögen wir uns doch auf Grund der Kenntnis, die wir von uns selbst haben, ein gewisses,

sie von uns selbst bestimmt unterscheidendes geistiges Bild derselben zu verschaffen. Darum kann man Schelers Satz in seiner Allgemeinheit nicht zugeben.

Das Vorige bedarf freilich noch einer wichtigen Ergänzung. Ganz von selbst kann unsere Vernunft nicht von einer uns gegebenen Wesenheit zur Bildung der Vorstellung einer anderen Wesenheit übergehen. Es muß vielmehr in jener für sie ein Hinweis auf diese kenntlich enthalten sein und muß auch irgendwoher ein Antrieb zu diesem Übergang kommen. Solche Hinweise und Antriebe bestehen nun in den Beziehungen, in welche die Dinge verschiedenen Wesens miteinander verflochten sind. Derartige Beziehungen gründen immer in Wesens- oder Existenzialmomenten der Gegenstände. Mittels dieser Momente sind sie von uns unter Umständen an einem Gegenstand auch dann erfassbar, wenn wir den anderen Gegenstand derselben nicht wahrnehmen. Wir brauchen z. B. noch nichts von Gott zu wissen, um den Weltdingen absehen zu können, daß sie, weil dem Werden und Vergehen unterliegend, zu etwas in der Relation der Wirkung stehen, ob wir nun diese ihre Ursache wahrnehmen können oder nicht. Wir können von da aus, gestützt auf das Kausalprinzip, weiter erkennen, daß die letzte Ursache der Welt ein Seiendes von schlechthin anderer Wesenheit als das der Welt Dinge selbst sein muß: ein *ens a se*. So aufmerksam geworden auf das Dasein einer solchen von allen uns anschaulich bekannten Wesenheiten verschiedenen Wesenheit kann unsere Vernunft durch weiteres Beachten der an der Welt erkennbaren Beziehungen zu diesem anderen Gegenstand und durch Folgerungen zur Bereicherung und Vertiefung der Vorstellung dieser Wesenheit durch Analogisierung und Idealisierung fortschreiten. Sie wird auf diesem Wege zwar nie ein adäquates und anschauliches Bild der göttlichen Wesenheit in ihrer spezifischen Form und Gestalt erreichen, bleibt aber doch keineswegs ohne gänzliche Kenntnis derselben. Das aber ist völlig ausreichend, um mit Sinn die Frage des Daseins eines solchen Wesens zu behandeln.

Scheler meint, da der Abstand zwischen der Welt und Gott außerordentlich viel größer sei als der zwischen den unbelebten und den belebten Dingen der Natur, man aber vom Wesen des Unbelebten her niemals zu dem des Belebten gelangen könne, so könne man erst recht dies nicht vom Wesen der Welt zum Wesen Gottes. Allein, der Abstand zwischen Welt und Gott ist, soweit er für die Möglichkeit, das eine Wesen aus dem andern zu erkennen, in Frage kommt — also in *ordine cognoscendi*, nicht in *ordine essendi* —, keineswegs größer als der zwischen unbelebter und belebter Natur, sondern geringer, und zwar darum, weil die em-

pirisch gegebenen Seinsmomente der Welt in wesensnotwendigen Abhängigkeitsbeziehungen zu Gott stehen, nicht aber auch die der unbelebten Naturdinge zu denen der belebten. Richtig ist an dem von Scheler gezogenen Vergleich nur das eine, daß wegen der Unendlichkeit des Seinsabstandes zwischen Welt und Gott die Vorstellung, die wir uns durch Kausalität, Negation, Analogisierung und Idealisierung vom Wesen Gottes bilden können, hinter dem wahren und vollen Bilde dieses Wesens inhaltlich weiter zurückbleibt als in irgendeinem anderen Falle unserer Erkenntnis eines Wesens aus einem anderen. Es ist also, damit unsere Vernunft irgendetwas vom Wesen Gottes wissen und darauf gestützt die Frage nach Beweisen für das Dasein Gottes aufwerfen könne, mit **nichten** erforderlich, mit Scheler zu meinen, **unser** erstes Bekanntwerden mit Gott könne nur durch eine unmittelbare Berührung des Göttlichen geschehen.

Fassen wir nunmehr alle die Einwendungen und Gedanken in einem Blick zusammen, mit denen wir Scheler die traditionelle Auffassung vom Verhältnis des Glaubens und der natürlichen Theologie zur Vernunftkenntnis Gottes durch folgernde Ableitung aus den inneren und äußeren Erfahrungstatsachen bekämpfen sahen, so zeigt sich uns ihr vollkommenes Ungenügen, den erstrebten Zweck zu erreichen. Sie beruhen alle auf teils mehrdeutigen und schiefen, teils ganz unrichtigen Behauptungen. Verständlich aber werden sie uns nur dadurch, daß Scheler wie Gratry davon überzeugt ist, der Mensch erfasse Gott an den Tatsachen der Welt auf eine **asyllogistische, unmittelbare** Weise, und er nun im Banne dieser seiner Anschauung an die alte, der seinen entgegengesetzte Auffassung herantritt. Es bleibt uns darum jetzt die Aufgabe, uns mit diesen positiven Anschauungen des Rheinischen Religionsphilosophen bekannt zu machen.

§ 4. Die Urgegebenheit des Göttlichen. Unterschied vom Ontologismus.

Ganz wie Gratry ein zweifaches natürliches Erkennen Gottes annimmt, ein, wie er es nennt, induktives und ein syllogistisches, von denen aber das erste das primäre und die Stütze des zweiten ist und allein der Religion zugrunde liegt, tut dies auch Scheler⁸. Die

⁸ Scheler stellt die von ihm vertretene Anschauung als eine neben der thomistischen und der augustinischen dritte Auffassung dar (564 f.). Insofern er jedoch im Wesentlichen die Theorie Gratrys aufnimmt und diese im Augustinismus wurzelt, ist dies nur bedingt richtig.

Philosophie erkennt nach ihm durch Schlüsse aus der Erfahrung das Dasein eines *ens a se*, die natürliche Religion erkennt dasselbe auf eine unmittelbare Weise. Wenn darum auch der Gegenstand, den beide je in ihrer Weise erkennen, in der Wirklichkeit derselbe ist, so erkennen Philosophie und Religion doch zunächst je ihren Gegenstand, und nur hinterher kann für unser Erkennen der eine mit dem andern teilweise zur Deckung gebracht werden. Das geschieht, wie Scheler meint, mittels eines einsichtigen Grundsatzes. „Diese *reale Identität* oder die Einsicht in sie ist nicht beruhend auf einer vorgefundenen *Inhaltsidentität* der beiden Entia — sondern es ist ein apriorischer Satz, daß sie bestehe. Die Grundlage dieses Satzes ist die *Einheit des Menschengeistes* und die notwendige Widerspruchslosigkeit aller seiner Setzungen“ (338). Hiernach nimmt Scheler an, daß, obwohl die Religion von der Metaphysik gänzlich unabhängig, in sich selbst gegründet und selbständig sei, sie doch ein bestimmtes Verhältnis zu dieser Wissenschaft habe. Er bezeichnet davon seine Theorie als „das *Konformitätssystem* von Religion und Metaphysik“ (348). An dieser Konformität selbst will ich nicht rütteln, kann aber meine Bedenken gegen ihre Begründung nicht unterdrücken. Unser Geist ist ohne Zweifel eine reale Einheit, ein *eines, reales Ich* mit einer Reihe wesensverschiedener Fähigkeiten und Funktionen⁹. Diese Einheit könnte er gewiß nicht sein, wenn die einen Funktionen und ihre Ergebnisse den anderen Funktionen und deren Ergebnissen *widersprächen*. Er wird darum durch seine Einheit solche geistige Funktionen unmöglich machen, die zu anderen von ihm gesetzten geistigen Funktionen sich als deren Aufhebung verhalten würden. Daraus folgt aber nur, daß Metaphysik und Religion, da sie in unserm Geiste nebeneinander möglich sind, einander nicht widersprechen, d. h. einander nicht aufheben, keineswegs ergibt sich daraus aber auch die viel weiter gehende Folgerung, daß ihr beiderseitiger Gegenstand *real identisch* sein muß. Die Einheit unseres Geistes ginge nicht verloren, wenn das *Ens a se*, von dem die Metaphysik spricht, ein anderes als das *Ens a se* wäre, das in der Religion erfaßt wird. Die *Realidentität* beider Entia wäre vielmehr nur aus der Vergleichung des Inhaltes beider Vorstellungen und der Beziehungen des beiderseitig Vorgestellten zu dem gleichen Beziehungspunkt, den Welttatsachen, zu erkennen, wodurch sichtlich würde, daß Philosophie und Religion denselben Gegenstand je mit andern Mitteln und Methoden er-

⁹ Was Scheler S. 643 f. vom Ich des Bewußtseins ausführt, kann ich nicht als psychologisch richtig anerkennen.

faßten. Die logische Sachlage liegt demnach umgekehrt, als wie sie von Scheler dargestellt wird.

Religiöse und metaphysische Erkenntnis Gottes sind nach Scheler für den Menschegeist beide konstitutiv, ursprünglicher und wesenhafter aber gilt dies von der ersten. „Es scheint mir keinen Zweifel zu geben, daß die religiöse Aktualisierung die ursprünglichere ist — und gar nicht nur in empirisch-psycho-genetischem Sinne —, sondern im Sinne der wesenhaften Ursprungsordnung beider Erkenntnisarten aus dem Geiste des Menschen“ (360). Die Darstellung des Wesens dieser Aktualisierung der Religion bezeichnet Scheler als die „Wesensphänomenologie der Religion“. Sie zerfällt ihm in die phänomenologische Beschreibung des religiösen Objektes und die des religiösen Aktes. Davon schickt er die erste der zweiten voraus und merkt selbst an, daß er sich dadurch von der Auffassung Kants und der protestantischen Theologen, namentlich auch Ottos, wesentlich unterscheide, weil diese das Objekt durch die Akte konstituiert werden ließen, während seine Überzeugung umgekehrt die sei, daß das religiöse Objekt, also Gott, dem religiösen Akt inhalt- und normgebend zugrunde liege (364 f., 379). Hier wenigstens hat also Scheler eine wichtige Voraussetzung, die vom Bestimmtwerden des Erkennens durch das Sein, mit dem Aristotelismus und Thomismus gemeinsam. Das besagt übrigens darum nicht eben viel, weil diese Überzeugung auch dem Augustinismus eigentümlich ist, z. B. die Theorie Gratrys durch und durch bestimmt.

Für die Attribute, welche „das Gegenstandsgebiet einer religiösen Bewußtseinsweise unbedingt konstituieren und umgrenzen“, hält Scheler „die drei Bestimmtheiten: Ens a se, Unendlichkeit, Allwirksamkeit und Heiligkeit“ (396). Wo und wie findet das religiöse Bewußtsein diese Attribute, die das Göttliche als intentionalen Gegenstand jeder Religion konstituieren? „Prinzipiell können diese Attribute den zugehörigen religiösen Akten an jeglichem Seienden — wie immer es sonst beschaffen sei, ob es der Natur, der Geschichte, der Seele des Menschen angehöre — offenbar werden... Aber sie stammen auch aus keinem in dem Sinne, daß sie aus Gegenständen vor religiöser Erfahrung auf irgendeine Weise abstrahiert wären oder durch Idealisierung oder Analogisierung aus ihnen gewonnen wären. Der außerreligiöse empirische Gegenstand ist immer nur zweierlei für sie: Für das Subjekt das Sprungbrett, auf dem sich der religiöse Akt zu ihnen hinaufschwingt, für das jeweilig Reale des Göttlichen der Gegenstand, an dem und durch den es offenbar wird“ (397)¹⁰. Infolgedessen „sind auch die Gegen-

¹⁰ Alles fast wörtlich so auch bei Gratry, dessen Ausdruck élan ja

stände vom Wesen des ‚Göttlichen‘ — Gott oder die Götter — zunächst zu dem Urgegebenen des menschlichen Bewußtseins selbst gehörig“ (379). Scheler stellt also das Göttliche in bezug auf seine Erkenntnis durch uns auf dieselbe Stufe wie die Gegenstände der Sinneswahrnehmung, die ja auch ein „Urgegebenes“ sind (397), und sagt, daß für uns die Sphäre des Göttlichen „ebenso gewiß und so unableitbar von Uranfang an besteht wie jene des Sternhimmels“ (398).

Ist das Göttliche ein unserm Geiste urgebener, aus nichts anderem ableitbarer Gegenstand unsres Bewußtseins, so sollten wir erwarten, Scheler schreibe uns ein unmittelbares Schauen Gottes zu, der sich unserm geistigen Auge etwa in ähnlicher Weise unmittelbar zeige wie die äußere Sonne unserm sinnlichen Auge. Dennoch will Scheler nicht soweit gehen. Vor allem ist er der Ansicht, daß wir ohne empirische Gegebenheiten kein Bewußtsein Gottes erlangen können. „Unser Geist besitzt weder eingeborene noch angeborne Ideen. Auch die Idee Gottes ist nicht eingeboren. Sogar die Idee des Ens a se setzt die Erkenntnis irgendeines kontingenten Seienden voraus und wird nur an solchem Beispiel als evidente Bedingung jeglichen kontingenten Seins erschaubar“ (440). Aus diesem letzten Satze könnte man zur Meinung kommen, Scheler lasse eben doch unsern Geist zur Kenntnis Gottes durch den evidenten Schluß gelangen, daß kein kontingentes Sein — und solches gibt es tatsächlich — existieren könne ohne ein ihm vorausgesetztes innernotwendiges Sein. Das wäre dann im wesentlichen wieder der aristotelische Gottesbeweis. Allein Scheler weist immer wieder ausdrücklich den Gedanken zurück, daß der Übergang unserer Vernunft von dem wahrgenommenen Sein zu den göttlichen Attributen auf dem Wege irgendwelcher Folgerung geschehe. „Weder von einem ‚Schluß‘ noch von einer theoretischen, philosophischen Einsicht — wie sie dem sog. Kontingenzbeweis zugrunde liegt — ist bei der religiösen Erfassung dieses ersten Wesensinhaltes des Göttlichen die Rede“ (380 f.). Vielmehr ist die natürliche Religion „eine eigentümliche wesenhafte Anschauungs- und Erlebnisquelle des Göttlichen“ (566 f.). Wieder aber meint dies Scheler doch nicht so, daß wir nun, vom Blick auf uns selbst, die wir ein Ebenbild Gottes sind, hinaufgetragen, Gott selbst wahrnehmen. Vielmehr gelangt nach ihm der Religiöse „in der religiösen Sammlung und bei Selbstvertiefung“ dahin, seinen Geist als einen von Gott gehaltenen unmittelbar anzuschauen — „ohne darum auch nur im entferntesten das Relations-

auch im Ausdruck „hinaufschwingt“ direkt übersetzt ist. Vgl. unsere Darstellung Gratrys in § 4.

glied ‚Göttlicher Geist‘ selber mit wahrzunehmen“; er muß nicht zu jenem Anschauen „das Urbild selbst auf natürliche Weise zur Feststellung dieser Ebenbildlichkeit gewahren“ (433). So unterscheidet Scheler sich ganz wie Gratry in diesem wichtigen Lehrstück von der Lehre des Ontologismus. Es läßt sich bei ihm nur von einer gewissen Annäherung an die ontologische Auffassung der Gotteserkenntnis sprechen, zumal wenn wir gleich sehen werden, daß seine Theorie eigentlich nur verständlich wird, wenn sie ein unmittelbares Anschauen Gottes zugrunde legt.

§ 5. Das unreligiöse Erlebnis des absoluten Seins durch die Symbolbeziehung des empirischen Seienden zu ihm.

Schellers Ansicht über die religiöse Gotteserkenntnis ist diese: „Vermöge der natürlichen religiösen Akte schaut, denkt und fühlt der Mensch prinzipiell an allem und durch alles, was ihm sonst als daseiend und soseiend gegeben ist, sich ihm ein Seiendes erschließen (sich ihm ‚offenbaren‘), das mindestens zwei Wesensbestimmtheiten besitzt: es ist absolut seiend und es ist heilig“ (379). Im Verlauf der weiteren Ausführungen dieses Kapitels sucht Scheler die Stufen der natürlichen religiösen Gotteserkenntnis zu bestimmen. Vor dem Vollzug des religiösen Aktes ist uns irgendetwas durch Wahrnehmung positiv als Daseiendes gegeben und wird einfach erlebt. Darauf wird durch dasselbe hindurch Gott als etwas absolut Seiendes (als ein ens a se) und allmächtig Wirksames erschaut. Das ist der erste religiöse Akt. Nunmehr wird von da aus durch Rückwendung des betrachtenden Blicks das vorher nur positiv erlebte Daseiende erfaßt als ein relativ und partiell Nichtseiendes, Nichtiges. Diesem Erlebnis folgt sodann dasjenige des Gewirktseins dieses als ‚endlich‘ erschauten Daseienden, da es ja nicht ein völlig Nichtseiendes ist, sondern auch positives Sein enthält; und dieses Gewirktheitserlebnis schließlich vollendet sich im Erlebnis des Geschaffenseins des Endlichen oder seiner Kreatürlichkeit (384 ff.)¹¹. Wie aber denkt sich nun Scheler die Aktualisierung dieser Erkenntnisstufen des Göttlichen im einzelnen?

Das Erste, was unserem Geiste an einem wahrgenommenen Stück der Welt vom Göttlichen zur Anschauung kommt, ist seine Allüberlegenheit im Sein und Wirken über die Welt und alles Sein

¹¹ Vgl. hiermit die etwas andere Schilderung, die Gratry bei seiner Besprechung Descartes (siehe § 3, f.) von den Stufen der Gotteserkenntnis entwirft. Manche Übereinstimmung der Stufen Schellers auch mit den Ansichten, die Rud. Otto darüber hat. Vgl. unsere Schrift „Intellekt oder Gemüt?“ (1921) § 4.

in ihr, uns selbst eingeschlossen (380). Es beruht dieses Bewußtwerden des Göttlichen auf ‚Offenbarung‘ und eben darum nicht auf einem Schluß, da dies das Gegenteil von Offenbarung wäre (381). In dem Seienden dieser Welt wird das Göttliche ‚offenbar‘ oder stellt es sich uns dar, indem es durch dasselbe hindurchscheint und durchblickt, wie analog der Künstler aus seinem Werk heraus-scheint (381). So wird von dem endlichen Sein aus Gott unmittelbar erfaßt mittels einer eigenartigen Relation, in der es zu ihm steht. Es ist „eine Relation, die in die Klasse der symbolischen und anschaulichen Relationen gehört, des (objektiven) Zeichen-seins für etwas, des Hindeutens eines Gegenstandes auf einen anderen Gegenstand“ (381 f.). Dagegen wird diese Erkenntnis Gottes nicht vermittelt durch ‚Relations begriffe‘, ebensowenig wie durch „schließende oder deutende, resp. bedeutungserfassende Operationen des Denkens“ (382). Auch ist das, woran sich uns das Göttliche darstellt oder erschließt, nicht ein Geistesinhalt, sondern „der Gegenstand des relativ Seienden selber“, so daß die Relation, um die es sich handelt, „eine Seinsrelation ist, und (doch) keine objektive logische — wie Gleichheit — Ähnlichkeit — oder gar kausale, sondern eine symbolische und Fall für Fall an-schauliche Relation. Der Geist erblickt sie nur im religiösen Akt“ (382). Um uns diese Theorie annehmbarer zu machen, verweist Scheler darauf, daß wir auch in anderen Fällen durch analoge symbolische Relationen von einem Wahrgenommenen aus den anderen Gegenstand unmittelbar erkennen. „Den Tatbestand, daß der Tisch ein ‚Menschenwerk‘ ist, resp. daß Vernunft und Werk-tätigkeit bei seiner Herstellung beteiligt waren, sehen wir dem Tische selber an, ehe wir seine Werkmeister kennen. Ein Ge-gegenwärtigsein Gottes in der Kreatur, analog wie der K ü n s t l e r im Kunstwerk gegenwärtig ist, wird im religiösen Akt sichtbar und fühlbar“ (385); ähnlich „wie ich diesen Tisch nicht erst durch Schluß als ein ‚Werk‘ eines Menschen erkenne, als Men-schenwerk, sondern es ihm an s e h e , daß er Artefakt sei“ (571).

Wenden wir uns zu einer Prüfung dieses Zentrums der phäno-menologischen Religionsphilosophie Schelers. Von vornherein hat Scheler in einem recht: darin, daß alles endliche Sein je in seiner Weise und seinem Grade o b j e k t i v Gottes Natur widerspiegelt, also zu ihr in der Relation eines (unvollkommenen und modifi-zierten) Abbildes zu seinem Urbilde steht. Auch ist dies eine Seinsrelation, d. h. eine zwischen dem endlichen und dem unend-lichen Sein objektiv bestehende Relation. Beide Punkte gelten analog in gewisser Weise auch für das Verhältnis von Kunstwerk und Künstler, ja sogar von Tisch und Schreiner. Man mag ferner

in gewisser Weise diese Relation als eine ‚symbolische Relation‘ bezeichnen, wenn man ausdrücken will, daß das eine, das abhängige Glied durch seinen Inhalt auf das andere Glied ‚hindeutet‘. Nur sei man sich dabei klar, was dieses ‚Hindeuten‘ in diesem Zusammenhang besagen will. Es bedeutet an und für sich lediglich die Tatsache der objektiven Abhängigkeit des Abbildes von seinem Urbilde, des Kunstwerkes von seinem Künstler, des Tisches von seinem Schreiner. Für Scheler aber bedeutet der Ausdruck mehr. Ihm bedeutet er, daß das Abbild oder ‚Symbol‘ dem, der seinen Inhalt wahrnimmt, unmittelbar Kunde gibt von der objektiv ihm anhaftenden Beziehung zu dem anderen Gegenstande und dadurch auch von diesem letzteren. So kann er mit Recht von einem unmittelbaren Sichoffenbaren des Urbildes durch den es ‚symbolisierenden‘ Gegenstand sprechen. Allein, damit hat Scheler das ganze Problem einfach in den Begriff der ‚Symbolbeziehung‘ verschoben; denn das sollte doch klar sein, daß, mag noch so sehr zwischen einem ersten Gegenstande und einem zweiten die Seinsbeziehung des Abbildes oder Werkes objektiv bestehen, es darum doch noch ein erst zu lösendes Problem ist, wie und wodurch nun einem Geiste, der nur jenen ersten Gegenstand wahrnimmt, dessen Beziehung zu dem anderen Gegenstande bewußt wird, oder, was sachlich genau dasselbe besagt, wie und auf welchem Wege die objektiv zwischen beiden Gegenständen bestehende Beziehung zu einer ‚symbolischen‘ d. h. einer solchen wird, die dem, der lediglich den objektiv abhängigen Gegenstand wahrnimmt, zum Bewußtsein kommt und ihn dadurch auf den anderen Gegenstand hinweist.

Ein Kunstwerk spiegelt ohne Zweifel durch seinen Inhalt seinen Künstler wider. Es ‚symbolisiert‘ ihn aber auch nur für den, der diese seine Beziehung zu einem Künstler zu erfassen vermag. Einem Tisch soll man nach Scheler ‚es unmittelbar ansehen‘, daß er Menschenwerk ist; man brauche dazu keinen Schluß. Aber dieses sog. ‚unmittelbare Sehen‘ des menschlichen Ursprungs des Tisches ist nichts als die Wirkung eines Apperzeptionsmechanismus, der sich im Geiste auf Grund früherer Erfahrungen des Anfertigen von Tischen und ähnlichen Dingen durch Menschenhand und entsprechender verallgemeinernder Vorstellungen gebildet hat. Würde jemand niemals etwas von der Anfertigung von Geräten durch Menschenhand erfahren und durch Vergleichen den charakteristischen Unterschied dieser Dinge von solchen der Naturgegenstände bemerkt und sich gemerkt haben, so würde er in alle Ewigkeit keinem Tische, den er irgendwo er-

blickte, es ‚unmittelbar ansehen‘, daß er Menschenwerk ist, am allerwenigsten würde er ohne Nachdenken und Folgerungen dazu kommen. Wir wollen in der Philosophie meinetwegen ‚Phänomenologie‘, aber doch jedenfalls keine Mystik treiben:

In der Lage des soeben vorausgesetzten Menschen, der noch nie die Erfahrung gemacht hat, daß Dinge, die er wahrnimmt, einen anderen Ursprung als einen solchen in der Natur haben können, befindet sich der Mensch bei seiner ursprünglichen Wahrnehmung der Welt in bezug auf ihr Verhältnis zu Gott. Zunächst erfährt er einfach die Welt und unterscheidet die Dinge und Vorgänge in ihr. Das kann er tun, ohne irgendeine Kenntnis von Gott zu haben. Wie soll er nun dahin gelangen zu erkennen, daß im Sein und Werden dieser Dinge sich Gott offenbart? Gewiß, n a c h - d e m ich von Gott weiß, kann ich auch davon wissen und sprechen, daß zwischen den Dingen und ihm bestimmte Seinsrelationen o b j e k t i v bestehen. Woher und wie aber wird mir dieser objektive Sachverhalt u r s p r ü n g l i c h bekannt? Eine befriedigende Antwort geben mir darauf die Theorien, welche uns durch Folgerungen zu dieser Erkenntnis gelangen lassen. Scheler aber gibt mir — wie übrigens ebensowenig Grätry — irgendeine Antwort auf diese Frage. Er scheint zu meinen, daß, weil diese Relationen zwischen den Weltdingen und Gott objektiv vorhanden sind, sie auch eo ipso uns zum Bewußtsein kommen müssen: eine Meinung, die wie sonst, so auch hier völlig unbegründet ist. Oder meint Scheler vielleicht, daß Gott selbst uns auf eine geheime Weise innerlich vom Bestehen dieser Symbolrelationen unterrichte, es uns in eigentlichem Sinne offenbare? Bei Grätry dürfte diese Anschauung in der Tat vorliegen. Ob auch Scheler sie hegt, ist mir nicht recht klar. Jedenfalls ständen wir dann auch wieder mitten in der Mystik. Diese Nothilfe zu ergreifen, scheint mir aber wenigstens so lange nicht am Platze zu sein, als noch die von Gott uns geschenkte Vernunft mit ihren natürlichen Fähigkeiten und Tätigkeiten imstande ist, sich vom Anblick der Schöpfung zur Erkenntnis ihres göttlichen Anfangs und Endes zu erheben und ihm, zur Erkenntnis desselben gelangt, Verehrung, Liebe, Glauben usw. freiwillig zu schenken.

§ 6. Deutung der Schelerschen Theorie vom religiösen Erfassen des *Ens a se*.

Ich sagte vorhin, nicht klar erkennen zu können, ob Scheler den Grundakt der natürlichen Religion, das Erfassen des empirischen Seienden als e i n e s S y m b o l s eines Göttlichen, auf eine

innere Offenbarung zurückführe, die Gott dem Menschen zuteil werden lasse. Doch weisen namentlich vier Momente in diese Richtung. Das erste ist, daß Scheler dem menschlichen Geiste die Fähigkeit, sich dieser Symbolbeziehung der Dinge zu Gott bewußt zu werden, nur in dem religiösen Akt zuerkennt (382). Klar ist dieser Satz ja keineswegs; denn was ist „der religiöse Akt“? Kann das bloße Bewußtwerden, daß die von uns wahrgenommenen Dinge Symbole eines Göttlichen sind, schon ein „religiöser Akt“ genannt werden? Gewiß nicht; sonst wäre ja auch das gefolgerte Erkennen Gottes dies schon. Wenn darum Scheler trotzdem jenes Bewußtwerden mit dem religiösen Akt identifiziert, so muß er meinen, daß dem Akt dieses Bewußtwerdens Gott selbst als Ursache zugrunde liege. „Alles religiöse Wissen um Gott ist ein Wissen auch durch Gott im Sinne der Art der Empfängnis des Wissens selber“ (350; vgl. 433, 588). Das zweite Moment liegt in Schelers Lehre, daß, wie wir bereits von ihm hörten, dem Geiste durch seinen Gegenstand das religiöse Gottesbewußtsein analog gegeben werde wie die Naturdinge dem Wahrnehmungsakt. Wie „Außenwelt, Ich, Umwelt, Mitwelt“ ist auch die Sphäre des wirklichen Göttlichen „ein Urgegebenes und von nichts Ableitbares“ (542). Unter den „diagnostischen Merkmalen“ des religiösen Aktes zählt Scheler an dritter Stelle auf: „Die Erfüllbarkeit des Aktes nur durch die Aufnahme eines sich selber erschließenden, dem Menschen sich hingebenden Seienden göttlichen Charakters (Natürliche Offenbarung des Göttlichen)“ (529). Das erläutert er durch die Worte: „Der Mensch muß die Wahrheit, die er intendiert, das Heil und das Glück, das er ‚sucht‘, irgendwie empfangen — und er muß es empfangen durch eben das Wesen, das er sucht... Wo die Seele nicht — wie vermittelt immer — Gott berührt und ihn dadurch berührt, daß sie sich durch Gott berührt weiß und fühlt, da besteht kein religiöses Verhalten — auch keine ‚natürliche‘ Religion“ (535 f.). Darum kann denn Scheler auch fortfahren, der Unterschied der positiven von der natürlichen Religion bestehe nicht darin, daß jene auf Offenbarung, diese aber auf spontaner Vernunftkenntnis beruhe; vielmehr beruhen beide auf Offenbarung, nur auf einer verschiedenen Art derselben (536). Von hier aus verstehen wir nun auch, warum Scheler sagen muß, Religion sei wesensmäßig nur gegenüber einem persönlichen Gott möglich, da dieser ja allein durch Selbstoffenbarung dem religiösen Akt Erfüllung geben könne (535). Es ist klar, daß diese Beschreibungen am ehesten erfüllt würden, wenn Scheler den religiösen Akt in einem gewissen unmittelbaren Sehen Gottes selbst suchte. Will er

soweit nicht gehen, um dem Ontologismus auszubiegen, so muß er seine Wurzel suchen in dem Empfangen einer die Wahrnehmung des empirischen Seins begleitenden inneren Offenbarung Gottes an den Geist.

Als drittes Moment erwähne ich, daß auch Scheler, wenn auch viel weniger oft und stark als Gratrey, den religiösen Akt von moralischen Bedingungen abhängig macht. Erste Bedingung für den Vollzug des religiösen Aktes ist, schreibt Scheler, daß der Mensch „seinen Kern — seine Ichstelle — selbst im Aktzentrum seiner geistigen Akte erlebe, nicht also primär in seinem Leibe, nicht in seinen wahrnehmbaren seelischen Zuständen“ (414). „Nur sofern der Mensch und im Maße, als er selbst im Geiste und nicht im Bauche (wie der Apostel sagt) lebt, vermag er im religiösen Akt Gott als Geist zu erkennen. Hier ist wieder ein Grundunterschied zwischen metaphysischem und religiösem Wissen. Denn die Wahrheit, es sei der Weltgrund geistiger Art, kann auch die Metaphysik ohne diese persönliche moralische Bedingung des ‚Lebens im Geiste‘, des Seinesubstanzhabens im Geiste erkennen“ (415). Ist hiernach der religiöse Akt moralisch bedingt, so kann die Offenbarung der empirischen Dinge als Symbole des Göttlichen nicht eine naturgegebene Folge ihrer Wahrnehmung sein, sondern muß zu dieser als ein eigentliches Offenbarungswort Gottes an die Seele hinzukommen, das von dieser nur, wenn sie geistig und nicht sinnlich gesinnt ist, mit der nötigen Aufmerksamkeit gehört und angenommen wird. So spricht Scheler denn auch von der „Freiheit des Glaubensaktes“ (358).

§ 7. Schelers Theorie der Glaubensevidenz.

Das vierte für die Deutung der Schelerschen Theorie überaus wichtige Moment liegt in der Auffassung, die unser Denker von der Evidenz hat. Wir müssen diesem Moment einige Aufmerksamkeit widmen. Einen der wesentlichsten Unterschiede des Glaubens der natürlichen Religion an Gott, seine Attribute und seine Beziehungen zur Welt und uns von der metaphysischen Erkenntnis Gottes erblickt der Kölner Religionsphilosoph, wie gesehen, darin, daß der Glaube alle seine Sätze mit strengster Evidenz und Gewißheit glaubt (358, 359, 614). An der „Erkenntnisgrenze auch aller wohl berechtigten Metaphysik setzt der religiöse Akt und sein in ihm und nur in ihm gebbarer Gegenstand ganz selbständig ein. Hier gibt er absolute und felsenfeste Gewißheit, wo die Wahrscheinlichkeit auch des höchsterreichbaren philosophisch-metaphysischen Wissens zu null wird“ (628). Damit deutet Scheler auch

den Grund für die dem Glaubensakt — es handelt sich nicht um den Glaubensakt der positiven, sondern der natürlichen Religion — eigentümliche höchste Gewißheit und Evidenz an. Sie wird diesem Akt zuteil durch seinen Gegenstand und Grund, den sich dem Menschen offenbarenden Gott selbst. Ist es aber nicht Subjektivismus, daß jemand die Gewißheit eines Glaubens, den er hat, auf ein Erlebnis seines Innern statt auf objektive äußere Tatsachen und allgemeingültige Axiome stützt? Scheler gebraucht selbst einmal den Ausdruck: „Wie kann eine Vermutung ein evidenten Wissen (wie es das Glaubenswissen subjektiv ist) begründen“ (359). Er hat denn auch diese Schwierigkeit vorausgesehen und ist bemüht, ihr zu begegnen.

Wir hören: „Auch die Religion besitzt in der Selbstgegebenheit des Gegenstandes, auf den der religiöse Akt gerichtet ist — in letzter Linie Gottes — und in der Evidenz, in der sich diese Selbstgegebenheit dem Bewußtsein erschließt, ihren letzten und höchsten Erkenntnismaßstab; und es hieße nur das Festeste auf weniger Festes stellen, wenn man das ‚ungenügend fände‘“ (305). Scheler findet es „über die Maßen merkwürdig“, daß die von ihm vorgebrachte Gründung der Religion auf sich selbst „so vielen, die der alten Tradition der Schule folgen, als ‚unsicher‘ gilt, als ‚schwankendes Fundament‘ für die Gotteserkenntnis und Gottesgewißheit. Kann denn die Religion . . . auf einer festeren Basis stehen als — auf sich selbst, auf ihrem Wesen? . . . Wie sonderbar ist doch das Mißtrauen in die . . . Eigenevidenz des religiösen Bewußtseins, das sich darin bekundet, daß seine ersten und evidentesten Aussagen auf etwas anderes ‚gestellt‘ werden sollen als auf den Wesensgehalt der Gegenstände eben dieses Bewußtseins selbst? Soll das Fundamentalste auf ein weniger Fundamentales gestellt werden?“ (581 f.). Ich nehme noch die Beschreibung hinzu, die Scheler von dem auf den Glaubensinhalt gerichteten „Akt des unbedingten Festhaltens, Aufrechthaltens des Glaubensgutes“ gibt: Die Persönlichkeit ‚identifiziert sich‘ mit dem Glaubensgut, setzt sich mit ihrem ganzen Sein für dasselbe ein (561).

Auf Schelers rhetorische Fragen antworte ich mit der Aufforderung, uns nüchtern die Sachlage anzusehen. Wir finden Menschen mit Religion, und zwar meine ich eine „natürliche“, nicht die übernatürliche, auf übernatürlicher Gnade und der positiven Offenbarung beruhende Religion. Diese Menschen glauben an ein göttliches Wesen, beten zu ihm und bringen ihm Opfer. Ein solcher religiöser Glaube schließt die subjektive Gewißheit des Daseins jenes göttlichen Wesens ein, das man verehrt, anruft, fürchtet, liebt usw. Worauf beruht nun — das ist die Frage, um die sich

die Diskussion dreht — diese Gewißheit? Scheler spricht meistens in einem Atemzug von der ‚Gewißheit‘ und der ‚Evidenz‘ des Glaubens. Nun werden allerdings nicht selten beide Ausdrücke indiscriminativ füreinander verwendet. Ein exakte Darstellung darf das jedoch nicht tun, muß vielmehr beides genau voneinander unterscheiden. Die Evidenz ist einer der möglichen Gründe für die Seele, Gewißheit zu haben. Doch kann diese an und für sich auch bei völlig fehlender ‚Evidenz‘ vorhanden sein. Drückt man sich daher genau aus, so muß man sagen: ‚Der natürliche Glaube ist dem, der ihn hat, darum gewiß, weil ihm der Gegenstand desselben — Dasein und Natur des göttlichen Wesens — evident ist.‘ Offenbar gebe ich mit diesem Satze Schelers Auffassung wieder.

Der soeben formulierte Satz gewinnt selbstverständlich Leben nur durch die genaue Bestimmung des Sinnes, den das in ihm gebrauchte Wort ‚evident‘ hat. Scheler gibt aber nirgends eine solche genaue Bestimmung der Natur der Evidenz. Meist umschreibt er sie durch den Ausdruck der „Selbstgegebenheit“ des evidenten Gegenstandes (605, 623). Das ist annehmbar, insofern die echte Evidenz eines Wissens darin besteht, daß der den Inhalt dieses Wissens bildende Sachverhalt in seiner leibhaften Wirklichkeit oder Selbstheit dem ihn wissenden Subjekt gegenwärtig, m. a. W. in seinem Selbst von diesem Subjekt geschaut ist¹². Nach diesem Begriff der Evidenz kann „Evidenz“ vom Dasein und Wesen Gottes nur jener Mensch besitzen, der mit seinem Geistesauge Gott selbst schaut oder berührt oder sonstwie wahrnimmt. Diese Art der Erkenntnis Gottes möchte nun aber Scheler doch nicht dem religiösen Menschen zuschreiben, da sie Ontologismus wäre. Wie aber darf er dann dennoch von der „Evidenz“ des Glaubens dieses Menschen sprechen? Indem er es tut, nimmt das Wort ‚Evidenz‘ unvermerkt bei ihm einen anderen Sinn an, etwa den einer besonderen Eindringlichkeit des Glaubens im Innern, kraft derer der Mensch sich gewissermaßen gezwungen fühlt, den Glaubensakt zu setzen. Im Grunde wird das Wort Evidenz bei Scheler, indem es ein Moment des Glaubens bezeichnet, sogar bloß zu einem anderen Ausdruck für ‚natürlich empfundene Gewißheit‘, die zu ihrer Überzeugtheit keine Gründe und Reflexionen braucht, weil sie einfach da ist und wirksam ist. Nun leugne ich nicht, daß Gott im Menschen einen solchen selbstverständlichen und unerschütterlichen Glauben an sich erregen kann. Der vernünftigen Natur des Menschen würde das freilich nach meiner Ansicht weniger konvenient sein. Auch möchte ich meinen, daß, wenn Gott einem

¹² Näheres in unserer „Erkenntnistheorie“, Münster 1922. Kap. IX, § 1—7.

Menschen ein solches Geschenk bereitet, er es ihm auch so gibt, daß dieser Mensch nicht nur eine vage Vorstellung des Göttlichen, die er dann in irrümlicher Form selber ausbaut, empfangt, sondern so, daß derselbe unbeirrt die wahre Natur Gottes erfasse. Wie weit aber sind davon die meisten derer entfernt, die außerhalb des Christentums in einer rein natürlichen Religion leben. So kann ich der Zurückführung der sog. Glaubensevidenz auf eine direkte persönliche Offenbarung Gottes, ohne ihre innere Möglichkeit zu bestreiten, doch die Tatsächlichkeit ihrer Grundlage, wenigstens für die Allgemeinheit der Menschen, nicht zuerkennen.

Es verlohnt sich, Schelers Auffassung der Evidenz noch etwas weiter zu verfolgen, da sie bei ihm mit der Gotteserkenntnis aufs engste verflochten ist. Zu denken gibt der Satz: „Das volle Vertrauen in die Erfassungskraft der in sich evidenten formalen und materialen Wesenszusammenhänge durch unsere Vernunft . . . setzt v o r a u s , daß wir unsere endliche Vernunft wurzelnd wissen und erleben in einer unendlichen Vernunft, aus der die endliche Vernunft wie ihr Gegenstand stammt“ (439). Einen verwandten Satz von der Abhängigkeit der Wahrheit des Evidenten von Gott kann man auch schon bei *Descartes* lesen, insofern es auch für diesen ein Grundsatz ist, daß wir den evidenten Axiomen nur vertrauen dürfen, wenn nicht ein übelwollender Dämon, sondern Gott die Wurzel unserer Vernunft ist. Daß aber *Descartes* damit einen Zirkelbeweis begangen habe, gibt Scheler selbst zu. Er habe die Gewißheit der Vernunftprinzipien von der Gewißheit, daß Gott sei, abhängig erklärt, und zugleich doch auf eben diese Vernunftprinzipien das Wissen vom Dasein Gottes aufgebaut (547 f.). Scheler selbst erklärt dazu, richtig sei an dem Gedanken *Descartes'* nur dies gewesen, daß der Glaube, es gebe im Menschen ein geistiges Prinzip, welches nicht von den leiblichen und seelischen Ursachen, sondern rein vom Gegenstande bestimmt werde, „den Glauben an Gott als der Ursache der endlichen Vernunft voraussetzt. Insofern gilt: Nur wenn Gott existiert, gibt es erreichbare Wahrheit“ (548). Wodurch begründet Scheler diesen erkenntnistheoretisch fundamentalen Satz? „Denn mag eine Einsicht der Vernunft so evident wie immer sein, so ist sie evident doch nur v o r der Vernunft, die immer noch als *G a n z e s* nur zweckmäßige Täuschung, etwa biologisch zweckmäßige Täuschung, geben könnte“ (ebda.). Demgegenüber hat *Kerler* Scheler entgegengehalten, daß, wenn ich *e i n s e h e*, daß etwas gut sei, ich dieses Gute ganz unabhängig von der Beschaffenheit des Weltgrundes als gut anerkenne. Scheler aber erwidert: „So sehr ich zugebe, daß man weder das Gute noch das Wahre, weder die logischen noch die ethischen Einsichten auf

das bloße Macht-fiat des göttlichen Willens zurückführen dürfe, so sehr ich eine selbständige autonome Vernunftevidenz als Basis, nicht als Folge des Gottesglaubens anerkenne, so ist nicht minder einleuchtend der Satz: Wenn der Weltgrund blind und böse wäre, so wäre auch jene vermeintliche Evidenz in bezug auf das Gute und Wahre nur eine sehr entfernte und abgeleitete Folge des blinden und bösen Weltgrundes — und könnte darum nicht das sein, als was sie sich gibt“ (549).

Ob wohl Scheler durch seine Erwiderung auf Kerler jemand überzeugt? Ich sollte meinen: Entweder ist die ‚Vernunftevidenz‘ der logischen, ethischen, mathematischen Grundwahrheiten wirklich „selbständig und autonom“ — und dann ist es gleichgültig für ihre Wahrheit, ob der Weltgrund gut oder böse sei; oder aber sie steht und fällt als sicheres Wahrheitskriterium damit, ob der Weltgrund gut oder böse sei — und dann ist sie eben nicht selbständig und autonom, d. h. dann gibt sie nicht letztthin durch sich selbst, m. a. W. durch ihr inneres Wesen die Gewißheit vom Wahrsein ihres Inhaltes. Tatsächlich ist aber ihr Wesen, wenn es richtig verstanden wird, so, daß von allem einsichtig Evidenten gesagt werden darf und muß, daß es wahr sei, und daß ebendarum, weil es wahr sei, auch Gott, wenn es einen solchen gibt, ihm zustimmen müsse. Wie aber Scheler die Evidenz auffassen will, verhält es sich damit genau umgekehrt¹³. Darum hängt bei Scheler die letzte Gewißheit aller Erkenntnisse, auch der evidentesten, von der vorausgehenden Gewißheit ab, daß Gott existiert. Und da nach ihm die letztere Gewißheit eine Wesenseigenschaft des „religiösen Aktes“ ist, so lehrt Scheler konsequent zu seiner Theorie, daß alle Wissenschaften zuletzt in der Religion gründen. In offenbarem Widerspruch zu dieser seiner Bindung der Evidenz der Vernunftwahrheiten und Wesenserkenntnisse an Gott sagt dann freilich Scheler wieder später: „Auch die Metaphysik und ihre Voraussetzung, die Wesensphänomenologie, ist und bleibt eine selbständige Erkenntnisart, die ihre Evidenz, Wahrheit und ihren Wert nicht von der Religion zu Lehen trägt“ (621). Soll dies nunmehr das Richtige sein, so kann das über die Evidenz von Scheler früher Gesagte und im vorigen Dargestellte unmöglich auch richtig sein.

§ 8. Von der Glaubensgewißheit.

Noch auf einen Punkt an Schelers Lehre vom Glauben muß ich ganz besonders die Aufmerksamkeit lenken, auf das, was er

¹³ Vgl. zu diesen unsern Sätzen über das Verhältnis der Evidenz zur Gotteserkenntnis unsere „Erkenntnistheorie“ (1922) S. 99 f.

von der Gewißheit desselben sagt. Es kann ja nicht wohl bezweifelt werden, daß ein Mensch nicht Religion haben kann, ohne daß er des Göttlichen, an das er glaubt, sich subjektiv gewiß fühlt. Unser rheinischer Glaubensphänomenologe erklärt nun an vielen Stellen, diese Gewißheit sei die festeste, sicherste, unerschütterlichste Gewißheit des menschlichen Geistes. Ist das das Ergebnis einer Wesensschauung? Selbstverständlich läßt sich folgendermaßen schließen: „Die Gewißheit des Glaubensgegenstandes gehört derart zum Wesen des religiösen Verhältnisses zu diesem Gegenstand, daß, wer an letzterem zu zweifeln beginnt, seine religiöse Haltung damit verliert.“ Allein, selbst wenn dieser Satz richtig ist — in sich evident erscheint er mir nicht —, so handelt es sich bei der Frage der Art und des Grades der natürlichen Glaubensgewißheit doch um etwas wesentlich anderes. Es handelt sich darum, ob auf dem Boden der natürlichen Religion in einem gläubigen Menschen, der des Göttlichen gewiß ist, diese Gewißheit wesensnotwendig größer sei als jede Gewißheit, die er daneben von anderem haben kann. Mir erscheint dies weder wesensnotwendig noch tatsächlich so zu sein. Es mag Menschen geben, bei denen es so ist. Daß es aber in allen Menschen so sei und so sein müsse, halte ich für ganz unglaublich. Ich glaube nicht, daß z. B. im Durchschnitt den Wilden das Göttliche, an das sie glauben, gewisser sei als die Existenz der Natur, ihrer Frauen und Kinder, ihrer selbst. Etwas anders liegt ja die Frage der Glaubensgewißheit für den übernatürlichen Glauben des Christentums. Diese ist in gewissem Sinne die denkbar höchste Gewißheit. Darum habe ich den Eindruck, als ob Schelers Theorie der Glaubensgewißheit unbewußt durch die kirchlich-theologischen Lehren von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubensaktes bestimmt sei. Ich halte es aus diesem Grunde für zweckmäßig, um in der Glaubensgewißheit klar zu sehen, diese Eigenschaft bei dem übernatürlichen Glauben ins Auge zu fassen und zu dem Zweck für kurze Zeit den geheiligten Boden der Theologie der geoffenbarten Religion zu betreten. Vgl. auch S. 145 ff.

Nach Schelers Ansicht gehört zum Wesen jedes religiösen Glaubens, daß er mit felsenfester Gewißheit verbunden sei, so daß, wenn ein Mensch eine solche Gewißheit von den religiösen Gegenständen nicht besäße, er auch keinen Glauben besäße. Es ist demgegenüber interessant zu sehen, daß von Raymundus Lullus das Gegenteil ausgesprochen worden ist und das kirchliche Lehramt durch Gregor XI. dies verworfen hat. Der Satz des Lullus lautet: „Wer durch den Glauben die Gegenstände des Glaubens erkennt, kann sich täuschen, während dies der nicht kann, dessen

Erkenntnis auf der Vernunft beruht; denn der Glaube vermag zu irren und nicht zu irren... Ja wir sind wahrer dazu disponiert, die Wahrheit durch die Vernunft als durch den Glauben zu erkennen. Wie wir aber tastend (*palpando*) bisweilen die Wahrheit finden, so erkennen wir auch mitunter durch den Glauben die Wahrheit gleich Blinden, die bisweilen finden, was sie wollen, bisweilen nicht“¹⁴. So ist Schelers Behauptung der Unzertrennlichkeit höchster Gewißheit vom religiösen Glauben jedenfalls nicht allen evident, die sich mit dieser Frage beschäftigt haben¹⁵.

Ein zweiter Punkt ist dieser. Scheler sagt: „Der Glaube besitzt unter allen Geistesakten wesensnotwendig und folglich auch als tatsächlicher Vorgang den höchsten Grad der Gewißheit.“ Was aber die kirchliche Lehre betrifft, so lautet im „Mittleren Katechismus“ des Freiburger Erzbistums der Artikel 5: „Wie müssen wir die göttlichen Offenbarungen glauben? Die göttlichen Offenbarungen müssen wir fest glauben, ohne im mindesten zu zweifeln“ (S. 2). Das bedeutet eine Vorschrift. Wir sollen so glauben, daß wir nicht im mindesten am Dasein Gottes und den von ihm geoffenbarten und durch die Kirche verkündeten Lehren zweifeln. Hier ist also nicht sowohl davon die Rede, daß der Glaube unter allen Erkenntnisakten der Seele tatsächlich mit der höchsten Gewißheit ausgestattet sei, als vielmehr davon, daß es unsere Pflicht sei, ihn mit aller Gewißheit zu vollziehen. Der Sinn dieser Vorschrift wird uns klarer, wenn wir uns über die Motive zu ihr unterrichten und dadurch das Wesen der Glaubensgewißheit besser durchschauen.

Das Wesen des übernatürlichen Glaubens wird in den Konstitutionen des Vatikanischen Konzils folgendermaßen bestimmt: „Da der Mensch vollständig von Gott als seinem Schöpfer und Herrn abhängt und die geschaffene Vernunft der ungeschaffenen Wahrheit durch und durch unterworfen ist, so sind wir gehalten, dem sich offenbarenden Gott die volle Gefolgschaft des Verstandes und Willens durch den Glauben zu leisten. Von diesem Glauben, der des menschlichen Heiles Anfang bildet, bekennt die katholische

¹⁴ Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum*⁷. Würzburg 1895. Nr. 476.

¹⁵ Das zeigt auch die jüngste Religionsphilosophie. So heißt es in der Religionsphilosophie von Heinr. Scholz (Berlin 1921) S. 441: „Es gibt keinen zwingenden ‚Beweis‘ für die Wahrheit der Religion. Die Philosophie hat das Höchste geleistet, was sie von sich aus zu leisten vermag, wenn sie Gründe entdeckt, die stark genug sind, um die religiöse Gesinnung zu stützen und den Gottesglauben... vor den Ansprüchen eines charaktvollen Denkens zu rechtfertigen. Die Möglichkeit, daß dieser Glaube ein Irrtum ist, bleibt unter allen Umständen vorbehalten.“

Kirche, daß er eine übernatürliche Tugend ist, durch welche wir mittels der Hilfe der Gnade Gottes (*Dei aspirante et adiuvente gratia*) glauben, daß das von ihm Geoffenbarte wahr sei, und zwar nicht wegen der inneren, durch das natürliche Licht unserer Vernunft erkannten Wahrheit dieser Gegenstände, sondern wegen der Auktorität des sich offenbarenden Gottes selbst, der weder selbst getäuscht werden noch täuschen kann. Denn nach dem Zeugnis des Apostels¹⁶ offenbart der Glaube das Wesen dessen, was wir erhoffen sollen, und gibt uns Gewißheit von dem, was über unsere Einsicht geht“ (Denzinger Nr. 1638). Sehr bedeutsam ist, was im Anschluß hieran die Konstitutionen des Vatikanums weiter sagen: „Damit aber unsere Glaubensgefolgschaft der Vernunft entsprechend sei, hat Gott mit den inneren Hilfen des Hl. Geistes äußere Beweise seiner Offenbarung verbinden wollen, nämlich göttliche Taten, besonders Wunder und Prophezeiungen, die, weil sie die Allmacht und das unendliche Wissen Gottes leuchtend zeigen, die sichersten und der Fassungskraft aller angepaßten Zeichen der Offenbarung sind“ (Nr. 1639). Doch genügt die natürliche Erkenntnis dieser Offenbarungszeichen nicht, um den übernatürlichen Glauben zu haben. „Obwohl nämlich so die Glaubenszustimmung keineswegs ein blinder Akt des Geistes ist, so kann doch niemand der Predigt des Evangeliums in der zur Erlangung des Heils erforderlichen Weise zustimmen ohne die Erleuchtung und Inspiration des Hl. Geistes, der allen das Zustimmung zur Wahrheit und den Glauben an sie annehmlich macht. Daher ist der Glaube, auch wenn er nicht durch Liebe tätig ist, doch selbst in sich ein Geschenk Gottes; und ist der Akt des Glaubens ein zum Heil gehöriges Werk, durch das der Mensch Gott selbst freien Gehorsam leistet, indem er seiner Gnade, der er widerstehen könnte, zustimmt und mit ihr mitwirkt“ (Nr. 1640). Ganz analog hierzu führen Gratry und Scheler auch den Glauben der natürlichen Religion auf einen Akt Gottes im Innern zurück, den sie, wie unklar sie sich auch darüber ausdrücken, doch, wie wir gesehen, aber nicht gebilligt haben, als eine Art persönlicher Offenbarung Gottes auffassen. Aber der christliche Glaube darf auf diesen im Rahmen der natürlichen Religion supponierten Akt Gottes nicht zurückgeführt werden; denn „wenn jemand sagen sollte, die göttliche Offenbarung könne nicht durch äußere Zeichen glaubwürdig gemacht werden, und darum müßten die Menschen allein durch die innere Erfahrung jedes Einzelnen oder durch private Inspiration zum Glauben bewogen werden, so sei er im Banne“ (Nr. 1659).

¹⁶ Est fides sperandarum substantia (*ὑπόστασις*) rerum, argumentum (*ἔλεγχος*) non apparentium. Ad Hebr. XI, 1.

Das Wichtigste an der kirchlichen Lehre ist ihre Auffassung von dem Fundament der Glaubensgewißheit. Objektiv ist das erste, innere und wesenhafte Fundament derselben die Auktorität des die Offenbarungen gebenden Gottes, die ja über jede andere Auktorität wesensnotwendig schlechthin hinausragt, so daß dem, was der Glaube anzuerkennen hat, nichts anderes an Gewißheit gleichkommen kann. Das zweite, aber äußere Fundament der Glaubensgewißheit liegt in der Bezeugung der Offenbarungstatsache durch die genannten äußeren Zeichen und besonders durch die Existenz und das Wort der katholischen Kirche; denn „allein bei der katholischen Kirche trifft alles das Viele und Wunderbare zu, das, um die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens augenscheinlich zu machen, von Gott eingerichtet worden ist. Ja, die Kirche ist durch sich selbst, nämlich wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, ihrer erhabenen Heiligkeit und ihrer unerschöpflichen Fruchtbarkeit in allem Guten, wegen der katholischen Einheit und unbesiegligen Festigkeit, ein gewisses mächtiges und beständiges Motiv ihrer Glaubwürdigkeit und ein unzerbrechliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung“ (Nr. 1642). Daraus nun, daß der Mensch durch seine Vernunft diese Motive, an Gott und seine Offenbarung zu glauben, erkennt, entsteht für ihn die Pflicht, diesen Offenbarungen zu glauben, und zwar mit einer ihrer Auktorität entsprechenden Gewißheit, also mit absolut höchster Gewißheit; denn er glaubt ihnen ja doch nur darum, weil Gott sie geoffenbart hat, und könnte sie auch aus keinem anderen Grunde ‚glauben‘. Vor allem ist der ‚Grund‘ seines Glaubens an den Offenbarungsinhalt nicht seine vorangehende natürliche Erkenntnis ihrer Glaubwürdigkeit; denn das käme höchstens in Frage, wenn diese Erkenntnis in der Einsicht in die innere Möglichkeit oder Notwendigkeit der betreffenden Lehren bestanden hätte. In Wahrheit aber ist dies nicht das Glaubensmotiv. Was vorausgeht, ist lediglich die Erkenntnis der Möglichkeit und Tatsächlichkeit der Offenbarung Gottes. Der Glaube an die Wahrheit des Inhaltes der Offenbarung kann darum für den Glaubenden keinen anderen objektiven Grund haben als die Tatsache, daß Gott, die unendliche, unfehlbare Wahrheit selbst, diesen Inhalt verkündet hat. Deshalb muß auch die diesem Grund entsprechende Gewißheit die schlechthin höchste sein: aber nicht im Sinne psychologisch-faktischen Gewißheitszustandes, sondern im Sinne der entschlossenen Festigkeit des Zustimmung-wollens, der unbedingten und vollen freien Hingabe des Verstandes und Willens an den Offenbarungsinhalt um seines göttlichen Verkünders willen. Diesen Willen nun kann der Mensch nach kirchlicher

Lehre weder haben noch erfüllen, wenn er nicht angetrieben und unterstützt wird durch die übernatürliche Gnade Gottes. Am Schluß der vorhin zitierten Stelle heißt es nämlich im Vatikanum weiter: „Dadurch kommt es, daß die Kirche wie ein vor den Nationen aufgerichtetes Zeichen sowohl die zu sich einladet, die noch nicht geglaubt haben, als auch ihre eigenen Söhne darin sicherer macht, daß der Glaube, den sie bekennen, sich auf das aller-gewisseste Fundament stütze. Zu diesem Zeugnis gesellt sich die wirksame Unterstützung aus der Kraft von oben. Denn der so gütige Herr weckt und unterstützt sowohl die Irrenden durch seine Gnade, daß sie zur Anerkenntnis der Wahrheit gelangen können, als stärkt auch jene, die er aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht emporgeführt hat, durch seine Gnade, damit sie in eben diesem Lichte verharren, indem er niemanden verläßt, wenn er nicht von ihm verlassen wird. Darum ist die Lage jener, die durch das göttliche Geschenk des Glaubens Anhänger der katholischen Wahrheit geworden sind, keineswegs gleich der Lage derer, die, geführt durch menschliche Meinungen, einer falschen Religion folgen. Jene nämlich, die unter dem Lehramt der Kirche den Glauben auf sich genommen haben, können niemals irgendeinen gerechten Grund haben, diesen Glauben zu ändern oder in Zweifel zu ziehen“ (Nr. 1642).

Wie gesehen, hängt die Glaubensgewißheit primär und innerlich von der Auktorität Gottes, sekundär und äußerlich von der Erkenntnis der Offenbarungstatsache ab. Die Gewißheit des Glaubensinhaltes ist also eine höhere und vollkommenere als jene ihr vorausgehende der Erkenntnis der Offenbarungstatsache. Man könnte daher meinen, es sei möglich und erlaubt, die letztere Wahrheit in Zweifel zu ziehen, den Glauben selbst aber dennoch zu bewahren. Dem widerspricht jedoch die Verurteilung folgender These durch Innozenz XI. (am 2. März 1679): „Die übernatürliche und für das Heil nützliche Glaubenszustimmung ist vereinbar (stat cum) mit bloß wahrscheinlicher Kenntnis der Offenbarung, ja sogar mit der Furcht, die jemand hegt, daß Gott nicht gesprochen habe“ (Denzinger Nr. 1038). Bemerkenswert sind auch die beiden vorausgehenden verurteilten Thesen: „Der Wille kann nicht bewirken, daß die Glaubenszustimmung in sich selbst fester sei, als das Gewicht der zur Zustimmung antreibenden Gründe beträgt“; und: „Daher kann jemand die übernatürliche Zustimmung, die er besaß, vernünftigerweise verschmähen“ (Nr. 1035 f.).

Vergegenwärtigen wir uns rückblickend, daß die kirchliche Lehre von der zum Wesen des übernatürlichen Glaubens gehörigen höchsten Gewißheit seines Inhaltes diesen Glauben von besonderen

übernatürlichen Einwirkungen und Gnadenhilfen Gottes abhängig sein läßt, daß sie ferner von jener höchsten Gewißheit nicht sowohl im Sinne psychologisch vorliegender Tatsächlichkeit, als vielmehr im Sinne einer moralisch-religiösen an den Menschen ergehenden Forderung und Pflicht spricht, so leuchtet uns ohne weiteres ein, daß man diese Lehre von der Glaubensgewißheit nicht ohne weiteres auf die Verhältnisse des natürlichen Glaubens der natürlichen Religion übertragen darf, und daß ebensowenig die Meinung gerechtfertigt ist, man könne dieselbe Charakterisierung der Glaubensgewißheit auch „rein phänomenologisch“ durch Erschauen der Wesenheit des Glaubens an faktischen Glaubenserlebnissen in menschlichen Individuen erkennen. Denn nicht nur sind die geheimen göttlichen Einwirkungen jedem „Schauen“ verborgen und nur aus der positiven Offenbarung sicher zu erkennen — oder doch, wenn es sich um Einwirkungen in der Region des natürlichen Glaubens handeln sollte, höchstens durch Schlußfolgerungen zu vermuten und anzunehmen —, sondern die Grundlage für das aus dem gegebenen Glaubenserlebnis zu Erschauende ist bei phänomenologischer Betrachtung der natürlichen Religion nicht sowohl die moralische Forderung, welche Gewißheit der Glaubensakt haben solle, als vielmehr die in dem zur Veranschaulichung gewählten Erlebnis tatsächlich vorhandene Gewißheit. Von der aber habe ich schon gesagt, daß sie mir keineswegs immer jede andere Gewißheit, die neben ihr in der Seele noch vorhanden ist, zu übertreffen scheint.

Es läßt sich gegen uns der Einwand erheben, auch in der natürlichen Religion müsse vom Glaubenden ganz wie in der übernatürlichen Religion dem Glaubensakt darum die absolut höchste Gewißheit beigelegt werden, weil er von ihm auch hier um der Auktorität Gottes willen gesetzt werde. Allein, es besteht dennoch ein fundamentaler Unterschied zwischen beiden Fällen. In der natürlichen Religion wird nämlich dem Menschen auch der Inhalt, an den er glaubt, durch seine natürliche Vernunftkenntnis gegeben; denn, wenn jemand auf dem Boden der natürlichen Religion an die und die Wahrheiten als von Gott kundgegebenen Wahrheiten glaubt, so kennt er doch diese Wahrheiten, die er für göttliche hält, lediglich dadurch, daß ihm seine Vernunft sie auf Grund irgendwelcher Motive und Gründe als göttliche vorstellt. Beim übernatürlichen Glauben aber kennt unser Geist sie dadurch, daß Gott selbst uns durch seine positive Offenbarung von ihnen Kunde gegeben hat. Hier ist es also in der Tat möglich und notwendig, den Grund des Glaubens an den Glaubensinhalt statt in unsern Vernunftkenntnissen in Gott selbst zu suchen. Bei dem

„natürlichen“ Glauben aber ist dies deshalb nicht in derselben Weise möglich, weil hier auch das, was Gott gesagt hat oder besser gesagt zu haben vermeint wird, nur durch die Vernunft selbst erkannt und bestimmt wird. Kurz: In der natürlichen Religion wird dem Glaubenden das, was er glaubt, durch seine eigene Vernunft, in der übernatürlichen Religion aber durch Gott gegeben. Dort versichert dem Glaubenden seine Vernunft: „Das und das ist göttliche Wahrheit“; hier versichert die göttliche Wahrheit der Vernunft: „Das und das ist wahr.“ Darum ist in der ersten Lage wesensnotwendig ein Irrtum möglich, in der zweiten Lage ebenso wesensnotwendig unmöglich. Wenn man den Glauben, von dem in dem oben zitierten Satz von Lullus die Rede war, im Sinne des natürlichen religiösen Glaubens verstehen wollte, so sagte der Satz von dem „Glauben“ etwas Richtiges aus. Aus diesem Grunde ist die Glaubensgewißheit in der natürlichen Religion mit Wesensnotwendigkeit eine andere und geringere als in der geoffenbarten Religion. Scheler aber überträgt, ohne das freilich ausdrücklich zu sagen und vielleicht auch klar zu merken, den Charakter der zweiten Glaubensgewißheit auf die erste.

§ 9. *Das religiöse Erfassen Gottes als der schöpferischen Ursache der Welt.*

Von dem Vielen, was außer dem bisher Besprochenen in Schelers Religionsphilosophie noch zu lesen ist, soll nur noch einiges Wichtigere behandelt werden. Zum Inhalt der religiösen Annahmen gehört nicht bloß die Absolutheit des göttlichen Seins gegenüber der Kontingenz alles empirischen Seins, die uns bis jetzt beschäftigt hat, sondern auch die vollkommene kausale Abhängigkeit der Welt und unser selbst von dem schöpferischen Wirken des absoluten Seins. Wodurch und wie wird dieses Verhältnis zwischen Gott und der Welt in der natürlichen Religion erfaßt? Daß dabei die Kausalvorstellung, also die Vorstellung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung, irgendwie mit im Spiel sein muß, liegt auf der Hand. Aber wie? Nicht so — betont unser Religionsphänomenologe —, daß unsere Vernunft einen Schluß bildet, durch den sie, gestützt auf das Kausalprinzip einerseits und auf Erfahrungen über das Vorkommen von Werden in der Welt andererseits, als aus ihren Obersätzen folgert, die Welt müsse eine erste Ursache haben, und diese müsse mit dem Absoluten identisch sein. Vielmehr nimmt Scheler auch für diese Seite des religiösen Glaubensinhaltes ganz wie beim Erfassen des absoluten Seins als Quelle ein unmittelbares, durch eine

anschauliche Symbolbeziehung vermitteltes Erleben der religiösen Seele an. Der Träger aber der in diesem Fall in Frage kommenden Symbolbeziehung ist ihm jedes anschaulich erlebte empirische Kausalverhältnis. Dieser Gedanke aber läßt sich nur recht verstehen, wenn man von Schelers Ansicht über unser Erfassen der Kausalität ausgeht.

Scheler spricht von „der anschaulichen Tätigkeit des ‚Wirkens‘, die als unreduzierbarer phänomenaler Tatbestand in alle konkreten Kausalbeziehungen, die wir wahrnehmen, eingeht“ (383). Ein solches Wort ist das genaue Gegenteil von dem, was Hume darüber sagt; denn Schelers Worte drücken klipp und klar aus, daß in allen wahrnehmbaren ‚Kausalbeziehungen‘, also auch z. B. in der Wahrnehmung, daß die in Bewegung befindliche und auf eine ruhende auftreffende Billardkugel die Bewegung der letzteren zur Folge hat, ein die Ursache mit der Wirkung verknüpfendes Realmoment des ‚Wirkens‘ anschaulich enthalten sei. Ist das tatsächlich der Fall? Ich selbst vermag ein solches ‚Wirken‘ nicht zu sehen, wenigstens nicht bei den Kausalvorgängen der äußeren Natur. Wäre ein solches anschaulich gegeben, so müßte man es jedem einzelnen Fall, wo man auf einen ersten Vorgang einen zweiten folgen sieht, unmittelbar und direkt ansehen können, ob beide zueinander im Verhältnis der Kausalität stehen oder nicht, da man ja das dieses Verhältnis konstituierende Moment des Wirkens unmittelbar gewahrte. Nun aber wissen wir tatsächlich zuletzt immer nur durch Induktion, ob wir eine wahrgenommene Sukzession zweier Vorgänge als Folge eines Kausalverhältnisses derselben auffassen dürfen. Das hebt sogar Scheler selbst auf eben der Seite hervor, auf der er den obigen Satz schrieb. Dann können wir aber nicht nur der Ursache nicht ansehen, welcher Art ihre Wirkung sein werde und umgekehrt, sondern wir s c h a u e n überhaupt nicht in der äußeren Natur die spezifische Kausalbeziehung, schauen vielmehr lediglich die räumlich-zeitliche Berührung. Erblicken wir nun in unserer Erfahrung nicht die Kausalrelation der Vorgänge, so können wir auch unmöglich in ihrer Anschauung symbolisch die Kausalbeziehung Gottes zur Welt erleben. Denn wenn wir das erste nicht ‚erleben‘, so auch nicht das daran gebundene zweite. Aber so rasch dürfen wir doch nicht über Schelers Theorie hinweggehen, müssen vielmehr noch seinen weiteren Ausführungen unser Ohr leihen.

Am bezeichnendsten geben wohl folgende Sätze Schelers Theorie wieder. Ich nehme irgendein Naturgebilde, z. B. diesen Baum, aus der Gesamtheit des Kontingenten heraus und „beschau es auf sein pures Was hin“. Was dann? „Nun steht es da aus

allen seinen kontingenten Beziehungen idealer und realer Art gleichsam herausgenommen in der puren Einsamkeit seines Daß und seines Was — als ob nichts sonst wäre, als es selbst. Und als Solches nun gewinnt es die geheime Sprache, die ungefragt erzählt von seinem Bewirker, von dem, was macht, daß es ist und nicht nicht ist, und daß es das ist, was es ist und nicht nur ein Solches oder ein Anderes. Diese Gewirktheit, dieser Werkcharakter ist nicht selber erschlossen, sondern ist ein anschauliches Moment an ihm, so wie — in außerreligiöser Betrachtung — ich diesem Tisch . . . ansehe, daß er Artefakt sei“ (571). Scheler hat bei diesen Worten sofort gefühlt, daß jeder fragen werde, wie und wodurch denn dieses von uns in unserer Betrachtung von allem anderen Kontingenten isolierte Gebilde — z. B. dieser Baum — unserm Geiste erzähle, daß es einen ‚Bewirker‘ habe, und zwar einen solchen, der außerhalb alles Kontingenten existiere. Darum versucht er eine Analyse dieses Erlebnisses.

Grundlegend ist das Bewußtsein des Unterschiedes eines bloß idealen vom realen Was. Das Realsein von etwas wird unserm Geiste gegeben im Erlebnis des Widerstandes eines Gegenstandes gegen unser Wollen und nur darin (427, 476 f.). Dieser Widerstand wird erfaßt „als ein Widerstand wirken auf unser Wollen“, nicht als Widerstandsgefühl, sondern so, daß wir im erlebten Widerstand des Objekts gegen unser Wollen das Wirken dieses Objekts gegen uns „mitwahrnehmen“, analog wie wir in der Wahrnehmung von etwas ein Herkommen des Bildinhaltes von ihm „miterleben“ (477). Dadurch hat das Reale die Natur eines „Tätigkeitszentrum“ (427). Gemäß dem uns diese Erkenntnis gebenden Erlebnis „interpretieren wir das Wirken der Dinge untereinander“ (477). Wir erschauen nun aus unsern Erfahrungen zweierlei Werden des Realen: eines von der Art des Umbildens eines vorhandenen Realen, und ein anderes von der Art des Entstehens eines Realen aus einem Nichtrealen. Diese zweite Art der Realisierung schauen wir in der Erfahrung, daß etwas durch uns Vorgestelltes, z. B. ein Gemälde oder eine bestimmte Handbewegung, durch unser Wollen zu einem realen Vorgang wird (427 f., 478). Daß dieses durch mein Wollen Entstandene ein „Werk geistigen Wollens ist, durch es gesetzt und gewirkt, das ist evident, wie dunkel die Wege auch immer seien, auf denen dieses Wirken meines Wollens auf die Glieder des Leibes zustande kommt“; denn ich sehe, daß die Materie sich dem, was ich will, anpaßt, und „weiß zugleich, daß dies ‚durch mich‘ geschehe“ (428, 478). Ist aber hierin auch das schöpferische Wirken erschaut? Scheler schreibt selbst, daß das menschliche Wollen nichts im strengen Sinne

erschaffen kann, sondern sich nur an schon Realem betätigt (479). Er meint aber, daraus, daß ich im Erlebnis des ‚Wollen-wirkens‘ das Hineinwachsen der Materie durch mich in das von mir Gewollte erfahre, sei „klar, daß die Realisierung jedes zufällig Daseienden und Realen, soweit sein Realsein überhaupt in Frage kommt, nicht nur sein Hier- und Dortrealsein, seine So- oder Andersbeschaffenheit, sein Jetzt- und Hierrealsein, durch ein Wollen gewirkt sein müsse, also — geschaffen“ (428). Dieser logische Übergang ist mir allerdings durchaus nicht ‚klar‘. Erkennt werden soll, daß alles Realwerden eines Etwas einen Schöpfungsakt einschließt, und daß dieser Schöpfungsakt ein Wollen ist. Wie soll nun diese ‚Wesensnotwendigkeit‘ aus den Erfahrungen folgen, die wir von unserm Wollen haben? Erstens ist unser Wirken durch Wollen niemals ein Hervorbringen aus nichts, und zweitens ist unser Wollen eine Weise des Wirkens, ist aber doch darum, weil uns keine andere Weise in der Anschauung gegeben ist, noch nicht notwendig die einzige mögliche Art, etwas real zu machen. Doch Scheler sucht seine Folgerung noch durch eine weitere Überlegung zu sichern.

Wenn wir erfahren, daß unser Wollen nichts erschaffen, sondern sich nur an Vorhandenem umbildend betätigen kann, so hat diese Einschränkung der „in allem Wollen ursprünglich enthaltenen Intention zum Erschaffen“ ihren Grund nicht im Wollen selbst, sondern im Widerstand, der seinem Tunwollen erwächst. Dieser Widerstand ist verschieden abgestuft, wodurch das Wollen immer mehr den Charakter des ‚Schaffens‘ gewinnt. Ein Erschaffen aus nichts freilich ist unserm Wollen wegen seiner Endlichkeit wesensmäßig unmöglich. Denken wir uns aber die unser Wollen beschränkenden Gründe weg, so gelangen wir zur Idee eines „vollkommenen Schaffens“, d. h. eines Schaffens, dem die Materie, an der das Wollen sein Ziel verwirklicht, schlechthin gehorcht (479 ff.). Aber „erst wenn wir zur Idee des so erhaltenen ‚vollkommenen Schaffens‘, indem wir sie zur Wollensart eines unendlichen geistigen Seins a se et per se steigern, die grundverschiedene Idee eines ‚Erschaffens‘ setzen, kommen wir per analogiam dem realen Grundverhältnis von Gott und Welt nahe“ (482). Zum vollen Gedanken des Schöpfergottes gehört nun nur noch, daß der die Welt ins Dasein setzende Gott „Wille sei, ja, daß dieser Wille ein freier Personwille sei“ (482, vgl. 472). Zu diesen Analysen ist die Bemerkung Schelers wichtig: „Im religiösen Akte werden nicht diese Schlüsse gezogen, noch sind die Stufen der Einsicht in der hier entwickelten Weise gegeben. Der religiöse Akt fungiert vielmehr nach und gemäß diesen aufgeführten Wesens-

zusammenhängen, wann, wo und wie immer er überhaupt zum Schöpfungsgedanken führt“ (428).

Ausdrücklich verwahrt Scheler sich dagegen, daß man seine Ausführungen über das Wesen des Wirkens und Erschaffens als Anthropomorphismus auffasse. „Umgekehrt ist vielmehr diese meine menschliche Wollens- und Wirkenserfahrung der *e i n z i g e* Ort im Ganzen aller möglichen Erfahrung des Kosmos, wo ich das Wesen von Realsein (= möglicher Willenswiderstand sein), von Realwerden (= Im Wollen und durch Wollen realisiert werden) und das Wesen aller ursprünglichen und unmittelbaren Gewirkt-heit an einem zufälligen Faktum erfasse“ (572). Daraus folgert Scheler, daß hier von ihm nichts vom Menschen auf die Dinge übertragen werde, „sondern ich schaue die Dinge von vornherein in diesen Wesensformen von *Gewolltheit* und *Gewirkt-heit* durch ein *schöpferisches Wollen*, schaue sie als Werk und Kreatur — sofern ich sie nur religiös, d. h. . . . als *daseiend* und *wasseiend* schlechthin betrachte“ (ebd.). Den Dingen wohnt ein „Übersichhinausweisen phänomenal ein“ (573). Die Übertragung der in der Welt erschauten Wesens-zusammenhänge auf Gott ist darum und nur darum notwendig, „weil Gott in der Welt und ihrem Wesensaufbau *o f f e n b a r* wird, weil er sich symbolisch in ihr spiegelt, weil ihre Wesenseinheiten, Hindeutungen auf sein Wesen enthalten . . . Es ist also die *s y m - b o l i s c h e* Beziehung, nicht die kausale Beziehung zwischen Gott und Welt, die zu dieser Übertragung führt“ (402). Damit sind wir zu dem Punkt zurückgekehrt, von dem diese Darlegung der Schelerschen Theorie ausgegangen ist. Ihn hat Scheler am schärfsten an der schon erwähnten Stelle auf S. 383 f. ausgesprochen. Aus keinem Inhalt einer endlichen Wirkung können wir die Natur ihrer Ursache ansehen, sondern müssen sie durch Induktion kennen lernen. Dagegen ist der Kreatur die Kreatürlichkeit „von vornherein als ein *p h ä n o m e n a l e s* Merkmal aufgeprägt; sie weist daher in einer Symbolbeziehung auf den Schöpfer hin und sie ‚spiegelt‘ ihn in einer je einseitigen, inadäquaten Weise.“

Wir stehen hier einer Fülle von Behauptungen über angebliche Wesenszusammenhänge gegenüber. Getreu der phänomenologischen Methode beruft Scheler sich für seine Behauptungen auf das Erschauen dieser Wesensverhältnisse am anschaulich gegebenen einzelnen Fall. Doch muß ich selbst über fast alle diese Punkte anders denken. Ich greife nur einiges heraus. Für unsern Phänomenologen ist das „Wesen alles Realseins“ gelegen im „möglichen Willenswiderstand sein“. Warum dies? Weil er

behauptet, daß wir das Realsein ausschließlich daran erkennen, daß etwas unserm Wollen Widerstand leistet. Allein, wenn wir — was ich durchaus bestreite — auch in der Tat die Realität der Natur nur durch dieses Erlebnis erkennen würden, so folgte daraus noch nicht, daß im Widerstande leisten können gegen das Wollen das ‚Wesen‘ des Realseins gelegen sei. Für Scheler aber ist dies so sehr der Fall, daß er seine Theorie sogar auf das Ganze der realen Welt überträgt, indem er als klar hinstellt, „daß der Weltwiderstand schlechthin, in dem uns das Real-sein der Welt ‚gegeben‘ ist (und ein Wirken, das ‚widersteht‘ mitgegeben) in endgültiger Weise nur durch ein Weltwollen durch Gott verständlich ist“ (480). Aber, läßt sich denn mit Sinn von einem ‚Widerstand‘ irgendwelcher Art der Welt gegen Gottes Wollen reden, da sie doch durch eben dieses Wollen aus dem Nichts entstanden ist und im Dasein erhalten wird? Und doch ist die Welt auch im Verhältnis zu Gott ‚real‘! Was leistet ferner unserm Wollen einen unbezwingbareren Widerstand als die Wahrheit der Axiome? Erleben wir aber um deswillen den Inhalt der Axiome als reales Sein?

Ich räume ein, daß wir im Verhältnis unsers Wollens zu unserm innern und äußern Tun das Verhältnis der Verursachung des Gewollten durch Wollen erfahren. Man mag die hier von uns erlebte Kausalität von der Form des Wollens als ‚Symbol‘ aller Kausalität bezeichnen, nämlich sowohl der, die wir unter den Naturdingen annehmen, als auch jener, von der wir denken, daß sie zwischen Gott und der Welt bestehe. Aber fragen muß ich trotzdem: Woher weiß unser Geist, daß sie ein solches Symbol ist? Woher wissen wir, daß überhaupt unter den Naturdingen sowie zwischen der Welt und einem Gotte ein Kausalverhältnis besteht? Woher wissen wir, daß, wenn ein solches besteht, es die Form der Wollenskausalität hat? Ich leugne nun keineswegs, daß wir durch Folgerungen zu diesem Wissen gelangen können. Aber ich leugne, daß wir es auch ohne Folgerungen im Erleben unsers Wollens unmittelbar mitwahrzunehmen vermögen, und daß darin die religiöse Erkenntnis Gottes als allmächtigen Schöpfers bestehe. Denn nicht das schlichte Betrachten irgendeines endlichen Daseienden, sondern nur sein Befragen, woher und wodurch es existiere und so sei, wie es ist, kann mich durch mehr oder minder klare Überlegungen und Folgerungen zu dem Glauben führen, daß analog wie unsere Taten sich zu unserm Wollen, so die kontingenten Dinge sich zu Gott verhalten. Die Redensart, daß, wenn man die Dinge ‚befragt‘, sie einem ‚antworten‘, ist selbstverständlich bildlich zu verstehen. ‚Die ‚Antwort‘ erhält man nur durch nachdenkliches Betrachten des Wesens und der Beziehungen der Dinge. Diese Beziehungen aber können nur in besonderen

Fällen gesehen, sie müssen meistens erschlossen werden. So im Fall der Beziehung der Welt Dinge zu Gott als ihrer Ursache. Wir wissen durch Erfahrung, daß sie entstehen oder entstanden sind. Um aber davon aus die Wahrheit und Wesensnotwendigkeit sicher zu erfassen, daß sie durch Gott entstanden sind, müssen wir erstens wissen, daß alles, was entsteht, einer Ursache bedarf, und zweitens erkennen, daß diese Ursache nicht in der Welt selbst gefunden werden kann. Nach Scheler wäre beides nur nötig für den metaphysischen Beweis, aber nicht auch für das religiöse Erfassen dieses Verhältnisses Gottes zur Welt.

Schellers Behauptung wird uns begreiflicher, wenn wir uns dessen erinnern, daß er „Phänomenologe“ ist. Die Phänomenologen sind ja — der eine vorsichtiger und sparsamer, der andere weniger — daran gewöhnt, überall in den anschaulich gegebenen Phänomenen mittels phänomenologischer und eidetischer Reduktion „Wesensnotwendigkeiten“ zu „erschauen“. Dieses „Erschauen“ stellen sie ausdrücklich in Gegensatz zum Erkennen von Sachverhalten durch vergleichendes, abstrahierendes und folgerndes Denken. Warum sollte da ein religiös gestimmter Phänomenologe nicht meinen dürfen, im faktischen religiösen Erlebnis die Wesensnotwendigkeit erschauen zu können, daß das empirische Seiende von einem absoluten und allmächtigen Seienden kausal abhängig und das Werk seines schöpferischen Wirkens durch Willen sei?

Die genannte Wesensnotwendigkeit selbst und das Symbolisiertsein der unendlichen Schöpfertätigkeit Gottes durch die empirische Kausalität in der Natur und unserer Seele leugne ich nicht. Beides liegt — das ist auch meine Ansicht, ganz wie die der christlichen Metaphysik — objektiv vor. Lediglich darum handelt es sich, wie und wodurch dieser objektive Sachverhalt, der an dem empirischen Seienden haftet, *un s b e w u ß t w e r d e*. Dazu sage ich, daß es dafür nur die eine Erkenntnisweise der folgernden Ableitung aus den Eigenschaften des empirischen Seienden mit Hilfe der allgemeinen Prinzipien gebe. Scheler aber als Phänomenologe glaubt, angeregt durch Gratry, daß es dafür auch noch den zweiten Weg *un mittelbaren Erschauens* gebe, und erklärt weiter, in diesem zweiten Erkenntnisweg bestehe der ‚religiöse‘ Akt im Gegensatz zum ersten, dem philosophischen Akt. Diese Charakterisierung dessen, was religiöses und philosophisches Erfassen Gottes voneinander unterscheidet, kann ich aber nicht als richtig anerkennen, da das Wesen des religiösen Aktes vielmehr, wie früher (S. 151 f.) gezeigt, zu suchen ist in der Hingabe des Willens an das erkannte göttliche Wesen aus der Absicht heraus, es dadurch zu verehren¹⁷.

¹⁷ Religiosi dici possunt communiter omnes, qui Deum colunt. Thomas
Veröffentl. d. Kath. Inst. f. Phil. I, 3. Geyser: Augustin. 13

Mir wird vielleicht eingewandt werden, tatsächlich zögen nur die wenigsten Menschen, die religiös an die kausale Abhängigkeit der Welt von einem absoluten Seienden glaubten, die von mir dazu für erforderlich gehaltenen metaphysischen Schlüsse. Sie gewännen diesen ihren Glauben vielmehr unmittelbar aus der Betrachtung des Seins und Geschehens um und in ihnen. Ich erwidere, daß selbstverständlich nur bei den wenigsten Menschen, die eine natürliche Religion haben, dem Glauben an ein Göttliches Schlüsse zugrundeliegen, die die entwickelte Form metaphysischer Syllogismen besitzen. In den methodisch herausgeschälten Formen der logischen Theorie pflegen die Menschen überhaupt nicht ihr Nachdenken und Folgern zu vollziehen. Sie denken nur gemäß, nicht in diesen Formen; und reflektieren vor allen Dingen nicht über ihr Denken, so daß sie nur seine Resultate zu bemerken pflegen, sich aber ihres Weges zu diesen Resultaten nicht bewußt sind. Hinzukommt, was für die religiöse Haltung besonders wichtig ist, daß die Menschen normalerweise die Religion nicht von sich aus zu finden haben, sondern in die von ihrer menschlichen Umgebung sichtbar geübte Religion hineinwachsen und dadurch unmerklich selbst zu ihrer Religion kommen. Auch eigenes Denken und Fühlen, das aber eine trübe Mischung von Vermutungen, Gemütsinflüssen, Analogien, animistischen Vorstellungen, Folgerungen u. dgl. zu sein pflegt, wirkt bei der Aufnahme und Deutung der von der Umgebung gepflegten Religion mit. Dieser *primitive* Weg, auf dem tatsächlich viele Menschen zu Religion und Glauben kommen, kann aber von Scheler nicht zur Bezeugung seiner Theorie vom „unmittelbaren“ Gotteserkennen angerufen werden. Denn bei Scheler handelt es sich um den Aufweis von Erkenntniswegen der Religion, die vor der „Philosophie der Religion“ bestehen können. Er schreibt ja eine „Religionsphilosophie“, und sucht folglich, auch wenn er den Titel „Religionsphänomenologie“ für seine Untersuchungen vorzieht, doch nach den sicheren Wesenswahrheiten der natürlichen Religion. Wie aber sollten so trübe und verschwommene Erkenntniswege wie die genannten primitiven Wege, zu Religion zu kommen, irgendwie die berechnete Gewißheit verleihen, daß das, wohin der Mensch durch sie geführt wird, in der Tat Wahrheiten und Wesensnotwendigkeiten seien. Auch sind jene primitiven Erkenntnisweisen alles andere als phänomenologische Schauungen. Der Schelerschen Religionstheorie muß ich deshalb, wo immer ich sie auch anfassen mag, meine Zustimmung versagen.

von Aquin, S. Th. 2. 2. qu. 81 a. 1 ad 5. Ad religionem pertinet, reddere honorem debitum Deo, ebd. a. 2.

§ 10. Vom religiösen Erfassen der Heiligkeit Gottes.

Drei Grundattribute sieht Scheler in der religiösen Idee des Göttlichen unzertrennbar miteinander verknüpft: die Absolutheit des Seins, die Allwirksamkeit und die Heiligkeit (388). Die Heiligkeit gilt ihm sogar insofern als das primäre Attribut, als in ihr der Liebesakt zum absolut Wertvollen wurzelt, und dieser „im Werden jedes bestimmten religiösen Bewußtseins selbst dem Glaubensakt vorangeht, in dem das Dasein dieses bestimmten ‚Göttlichen‘ gesetzt wird“ (390). Diese Betonung der konstitutiven Bedeutung des Attributes der ‚Heiligkeit‘ für das religiöse Erfassen Gottes ist darum bemerkenswert, weil z. B. Thomas von Aquin sie unter den von ihm unterschiedenen und besprochenen Attributen Gottes überhaupt nicht erwähnt¹⁸. Um so mehr Gewicht legt dagegen der protestantische Religionshistoriker Rudolf Otto auf sie in seinem so erfolgreichen Buche: „Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen“ (1917). Diesem originellen und geistreichen Denker erscheint „das Heilige“ als der innerste und eigentlichste Gegenstand der Religion, ohne den sie gar nicht Religion wäre. Diesen Otto nun bezeichnet Scheler als „einen um die Religionsphilosophie höchst verdienstvollen Schriftsteller“ (391) und spricht wiederholt von seinem „vortrefflichen Buch“ (592, 629, 647). Er meint, in Rud. Otto, soweit seine Deskriptionen der religiösen Erlebnisse in Frage kommen, einen Phänomenologen vor sich zu haben; denn ihm bedeutet dessen Buch „den erstmaligen ernstlichen Versuch, auf dem Wege der phänomenologischen Wesenserörterung die wichtigsten Qualitäten der Wertmodalität des Heiligen aufzuweisen“ (391 f.). Unter dem Einfluß dieser Wertung hat Scheler denn auch die Theorie Ottos von der Bedeutung und der Natur des Heiligen in allem Wesentlichen übernommen¹⁹. Nur in der erkenntnistheoreti-

¹⁸ Auch in dem Traktat: *De Deo uno et trino*, von Ludw. Billot S. J. 1. Bd. (Rom 1893) suche ich vergebens nach diesem Attribut. Ebensowenig spielt die Heiligkeit Gottes eine Rolle bei Gratry. Sie findet sich kurz behandelt bei Jos. Scheeben, *Handbuch der kathol. Dogmatik*. 1. Bd. Freiburg i. B. 1873. S. 595 ff. Scheeben erwähnt hier auch: „Dieses Attribut wird für sich allein fast nirgendwo behandelt, sondern mehr oder minder nachdrücklich mitbesprochen bei der Güte Gottes oder seinem Dominium über alle Dinge, namentlich aber bei dem Zweck des Schöpfers und der Schöpfung und dem ersten Grunde des Sittengesetzes, speziell der sittlichen Verpflichtung.“

¹⁹ Allerdings berührt Scheler auch schon in seinem Werke: „Der Formalismus in der Ethik“ (Halle 1916) S. 107 f. die „Wertmodalitäten“ des Heiligen und Unheiligen. Aber weder legt er ihnen dort schon jene Bedeutung für die Religion bei, noch sind die dort aufgezählten „Zustände“ und „Antwortreaktionen“ des Heiligen mit dem in dem neuen Werke darüber Gesagten einerlei.

schen Auslegung geht Scheler andere Wege. Worin besteht darum diese Theorie?

In erster Linie bedeuten die Ausdrücke ‚Heiligkeit‘ und ‚heilig‘ für Otto und Scheler primär keine ethischen Begriffe, keine Tugend. Diesem Sinn stehen sie nahe, wenn es z. B. bei Cicero heißt, daß die Götter pietate et sanctitate uns gnädig gestimmt werden, oder wenn der Psalm uns mahnt, vor Gott zu leben in sanctitate et iustitia. Ebenso sagt Thomas von Aquin definierend: Sic ergo sanctitas dicitur [virtus], per quam mens hominis seipsam et suos actus applicat Deo (S. Th. 2. 2. qu. 81 a. 8). Unsere beiden Religionsphänomenologen glauben dagegen, aus den religiösen Erlebnissen etwas anderes als den eigentlichen und ursprünglichen Sinn des Ausdrucks „heilig“ zu erschauen. Dieses Andere fällt ihnen in die Klasse der Werte, steht also neben Schönheit, Erhabenheit u. dgl. Demgemäß bedeutet die Bezeichnung des Göttlichen als „des Heiligen“ die Charakterisierung desselben als eines auf eine besondere Art Wertvollen, als eines gewissen Wertes von spezifischer Natur²⁰. Für den Religiösen existieren nun nach Scheler eine Reihe „ontisch synthetischer Axiome“ über das solcherart Wertvolle, also von Sätzen, die für den religiösen Menschen unmittelbar einleuchtend sind. Das erste dieser Axiome besagt, „daß das schlechthin Wertvolle und nur durch sich und in sich Wertvolle auch Dasein besitzen müsse — nicht daß das absolut Seiende notwendig auch wertvoll in sich sei“ (389). Dieses Schelersche Axiom legt den Begriff eines Etwas zugrunde, das schlechthin, durch sich und in sich wertvoll ist, und behauptet alsdann, daß dieses Etwas existieren müsse. In ihm geschieht demnach ein Übergang des Denkens aus der Ordnung der Begriffe in die des Seins. Darum haben wir in diesem Axiom klar den Typ des ontologistischen Beweisverfahrens, und brauchen uns also auch nicht darüber zu wundern, daß Scheler in die allgemeine Verurteilung des ontologistischen Argumentes nicht einstimmt. Schelers zweites Axiom drückt aus, „daß das ‚schlechthin‘ und nur durch sich Wertvolle von der Wertart des Heiligen sei“ (390). Wenn dieses „Axiom“ mehr sein soll als eine Definition des Heiligen, so ist es so lange ohne Wert, als das Wesen des Heiligen nicht bestimmt ist. Schließlich fügt Scheler als drittes das Axiom an, „daß das Heilige (d. h. das je als heilig geltende) allen anderen Werten vorzuziehen sei und daher das freie Opfer jedes Gutes einer anderen Wertart von sich aus zu fordern das Recht habe“ (390 f.). In diesem Grundsatz erblickt er das Wesens-

²⁰ Ähnlich empfängt Hermes im Hermes-Kult den Titel der heiligen Gottheit; vgl. Reitzenstein, Poimandres (1914) I, 31. S. 338.

band von Religion und Moral. So gründet Scheler die Urwahrheiten der Religion auf das Reich der Werte.

Die Hauptfrage für uns ist offenbar, worin das Spezifische des als ‚heilig‘ bezeichneten Wertes bestehe. Otto antwortet und Scheler stimmt ihm bei, das lasse sich nicht durch einen Begriff ausdrücken, sondern nur im Erleben des Heiligen erfahren. Die Wertart des Heiligen ist, sagt Scheler, „eine absolut feste Größe“, die aus sonst nichts zu entwickeln ist und keinen Genusbegriff über sich hat (390 ff.). Gerade die Undefinierbarkeit des Heiligen, meint er, „ist ein sicheres Kennzeichen dafür, daß es sich bei dem x um eine echte, elementare Washeit handelt, die letzte Begriffe fundiert, aber darum selbst nicht ‚begriffen‘ werden kann. Denn ‚Begreifen‘ heißt eben ein durch einen Begriff Gemeintes auf andere Begriffe zurückführen“ (392 f.). Dagegen habe Otto die im ‚Heiligen‘ zusammengefaßten Qualitäten oder Momente trefflich aufgewiesen (391). Otto aber ist der Ansicht, daß diese Momente in spezifischen Gefühlsmodalitäten des Bewußtseins erlebt werden. Den diesen Gefühlsweisen entsprechenden Objektbestimmtheiten gibt er, um sie zu charakterisieren, lateinische Namen. Das Gesamterlebnis bezeichnet Otto als das *numinose* (von *numen* gebildet) Gefühl. Momente desselben sind das Kreaturgefühl, die numinose Scheu vor dem *mysterium tremendum*, das Unnahbarkeitsgefühl der Majestät (*maiestas*), das in uns Liebesglut entfachende Moment der bezwingenden Energie, der *stupor* vor dem Mysteriösen, das feierliche Gefühl des bestrickenden und beseligenden *fascinosa*. Die Anlage zu diesen Gefühlsregungen liegt potentiell in unserm „Seelen Grunde“. Geweckt werden sie aus dieser Potenzialität zur Aktualität nach Ottos Ansicht durch aktuelle nichtnuminose, den numinosen aber analoge Gefühle; so läßt er besonders die Gefühlserlebnisse des Furchtbaren und des Erhabenen Anlaß zu ihrem Wachwerden in uns werden ²¹.

Es kann mir selbstverständlich nicht in den Sinn kommen, Gott das Prädikat der Heiligkeit absprechen zu wollen. Ihm ruft ja der kirchliche Lobgesang täglich in der hl. Messe zu: *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus*. Aber, was besagt das und wie kommen wir zu diesem Attribut Gottes? Nach Otto und Scheler besagt das Wort eine Fülle eigenartiger Werte, die in Gott vereinigt sind. Am treffendsten dürfte als Übersetzung das Wort „ehrwürdig“ sein, wenn man ‚heilig‘ nicht primär als Ausdruck sittlicher Vollkommenheit betrachten will ²². In der Tat ist Gott als unser Ur-

²¹ Näheres in unserer Studie über die Schrift Ottos: „Intellekt oder Gemüt“, Freiburg i. B. 1921.

²² Wunderle sieht in seinen „Grundzügen der Religionsphilosophie“

sprung und letztes Ziel, besonders aber als das absolute Wesen, das alles, was in irgendeinem Sinne eine Vollkommenheit heißen kann, in sich vereinigt, der schlechthin höchsten Ehre und vollkommensten Verehrung würdig. Es kann nichts Ehrwürdigeres geben als ihn. Gott erkennen und dieses erkennen, ist unzertrennlich; ebenso wie es unzertrennlich ist, diese Eigenschaft Gottes zu erkennen und sich in entsprechenden Gefühlen ihm hinzugeben. An dieser Ehrwürdigkeit Gottes lassen sich ohne Frage verschiedene Momente und Seiten unterscheiden, die je eine andere Art religiöser Reaktion von unserer Seite erfordern. In dem Versuch einer solchen Analyse sehe ich das Verdienstvolle an Ottos Buch, wenn ich auch diese Analyse weder für in allen Punkten zutreffend noch für erschöpfend halte, wie ich denn überhaupt mit den allermeisten Aufstellungen Ottos nicht einverstanden sein kann. Doch gehört eine nähere Ausführung und Begründung dieses meines Urteils nicht in diese Arbeit.

Von Scheler aber trennt mich auch in diesem Punkte wieder in erster Linie die Frage, wie unser Geist zum Erfassen der im dargelegten Sinne aufgefaßten Heiligkeit Gottes in der natürlichen Religion gelange. Meine Ansicht ist die, daß, nachdem unser Geist das Dasein eines ersten und höchsten Seienden erkannt hat, von dem die Geschehnisse der ganzen Welt und seine eigenen restlos abhängen, das dabei, wie es an Sein und Können alles andere schlechthin überragt, so auch Verstand und Willen im höchsten Maße besitzt, er sozusagen von selbst zu der Einsicht kommt, daß dieses Wesen mit innerer Notwendigkeit das höchste, erhabenste und am meisten der Ehre würdige Wesen unter allen Wesen sei. Wird der Mensch dann von dieser Erkenntnis in seinem Gemüt getroffen, so sagt er nicht nur mit den Lippen: „Heilig bist du, höchstes Wesen unter allen Wesen!“, sondern jubelt ihm auch freudig, aber in ehrfurchtsvoller Scheu zu, dankt ihm und preist es ob seiner Herrlichkeit, gibt sich ihm glaubend, liebend und hoffend hin, übt mit einem Worte Religion. Diesen Weg, dem Scheler eine gewisse Berechtigung für die Metaphysik nicht versagen will (388 f.), weist er jedoch für die Religion des Menschen ab. Sofern der Mensch, meint er, Religion habe, werde sein Geist beherrscht von den aufgezählten Axiomen, werde durch diese zur Liebe zu dem schlechthin

(1918) in der „Heiligkeit“ das „Ideal der Religion“. Er hebt ihren Unterschied von der Sittlichkeit hervor und definiert sie „im religiösen Sinne“ als „Gottgeweihtheit“. Dazu gehört die Liebe und die Unterwürfigkeit unter Gott, und so als Konsequenz auch die sittliche Vollkommenheit (S. 187). Wie von mir wird dagegen die „objektive Heiligkeit Gottes“ aufgefaßt als „Unantastbarkeit, Würde, Unverletzlichkeit, Ehrwürdigkeit“ von Jos. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik, 1. Bd. Paderborn 1902. S. 128 f.

Wertvollen entfacht und bejahe nun aus dieser Liebe heraus das Dasein dieses Wertes. Während für mich die Grundlage des religiösen Lobpreises Gottes als ‚des Heiligen‘ in der Einsicht in die Wesensnotwendigkeit gelegen ist, daß Gott das vollkommenste und darum das ehrwürdigste aller Wesen sei, beruht für Scheler das religiöse Erfassen Gottes als des heiligen Wesens gerade umgekehrt auf dem phänomenologischen Erschauen der beiden Wesensnotwendigkeiten, daß etwas, das nach seinem Wesen schlechthin, durch und in sich wertvoll sei, 1. existieren und 2. die Natur des ‚Heiligen‘ besitzen müsse. Aber von diesen beiden angeblich axiomatischen Wesensnotwendigkeiten des Kölner Religionsphänomenologen gilt gegen die erste alles, was gegen das ontologische Gottesargument gilt. Auf das Denken, daß ein Wert nach seinem Wesen ein schlechthin vollkommener Wert sei, läßt sich weder in Philosophie noch in Religion mit Recht die Überzeugung stützen, daß ein solcherart Wertvolles tatsächlich existiert. Diese Existenz ist aus dem bloßen Was dieses höchsten Wertes von unserm Geiste niemals zu erschauen; sie könnte ihm nur von Gott in seinem Innern durch eigentliche Offenbarung mitgeteilt werden. Die zweite von Scheler angegebene vom religiösen Geiste axiomatisch erfaßte Wesensnotwendigkeit aber konnte von ihm nur auf Grund seiner eigenartigen Auffassung, wie wir das Wesen des Heiligen wüßten, aufgestellt werden.

Nach Scheler läßt sich das Wesen der Heiligkeit nicht durch einen Begriff bestimmen, sondern nur anschaulich erleben und im Erlebnis schauen. Er denkt sich dieses Attribut Gottes als so etwas Ähnliches wie Schönheit, die man nach seiner Meinung auch nur erleben, aber nicht definieren könne. Diese ganze Ansicht Schelers nun ist nur verständlich von der Theorie Ottos aus, unter deren Einfluß Scheler hier offenkundig steht. Für Otto konstituiert sich nämlich das Numinose oder Heilige in einem Komplex von originären Gefühlen, die im unmittelbaren Erlebnis eine von allen sonstigen Gefühlen in der Seele spezifisch verschiedene Qualität an sich tragen und dadurch ihrem Gegenstand eine entsprechende eigenartige Färbung, eben die sogenannte ‚Heiligkeit‘ verleihen. Nun will Scheler die religiösen Akte, in denen neben anderen Attributen die Heiligkeit erlebt wird, allerdings nicht als bloße Gefühlszustände auffassen, sondern nimmt mit ihnen verbundene „Akte einer unmittelbar anschauenden Vernunft“ an (595 f.). Aber das meint doch auch er, daß es in der Seele spezifische Erlebnisakte wertenden Charakters gebe, die nicht durch die Vorstellung der Heiligkeit Gottes hervorgerufen werden, sondern die umgekehrt dieser Vorstellung vorausgehen, indem sie durch die

ihnen immanente anschauliche Qualität unserm Geiste sagen, was Heiligkeit, ihr intentionales Ziel, sei. Wenn es sich nun wirklich so verhielte, wie Otto und unter etwas anderem Titel Scheler hier behaupten, wenn es solche den Sinn des Ausdrucks ‚Heiligkeit‘ konstituierende, unserer Erkenntnis dieser „Wertmodalität“ vorangehende besondere geistige Akte in unserer Seele gäbe, dann müßten diese Akte von der empirischen Psychologie konstatiert und beschrieben werden. In der wissenschaftlichen Psychologie aber hört man nichts von ihnen. Allerdings bemüht Otto sich, durch eine, von Scheler mit besonderem Beifall aufgenommene (392 ff.), Methode des allmählichen „Abschälens“ und Kontrastierens in den Lesern seines Buches die psychologische Wirklichkeit der von ihm behaupteten besonderen Gefühlsqualitäten der religiösen Erlebnisse zur Anschauung zu bringen. Doch ist seine Gefühlspsychologie eine durchaus vorwissenschaftliche, ebenso wie seine Auffassung der Natur des Begriffs.

Um die für das Problem in Frage kommenden psychologischen Phänomene zu beschreiben, sei kurz folgendes gesagt. Das, was von der Psychologie als ‚Gefühl‘ bezeichnet wird, ist nach seinem Wesen ein Erlebnis unseres Ichs von sich selbst, nämlich von einem bestimmt gefärbten Erregtsein und Sichverhalten, in dem es sich befindet. Es gibt verschiedene Arten solchen Erregtseins und Sichverhaltens unsers Ichs. Über die Zahl dieser Arten besteht unter den Psychologen keine Einigkeit. Diese unsere Erregtheiten und Stellungnahmen haben nun selbstverständlich immer ihre bestimmte Ursache. Sie haben außerdem einen Gegenstand, auf den sie sich beziehen, ein intentionales Objekt; sind z. B. Freude über eine gute Nachricht, Ekel über einen häßlichen Anblick usw. Zwischen Ursache und Gegenstand dieser Ichzustände bestehen Beziehungen. Das Normale ist, daß die Wahrnehmungen oder Vorstellungen (Erkenntnisse) gewisser Objekte oder gewisser Seiten an ihnen unter bestimmten Umständen entsprechende Icherregungen nach sich ziehen und auf diese Objekte lenken. Nicht selten kann aber auch die die Gefühle auslösende Ursache mehr oder minder unbemerkt bleiben. Dann suchen sich die entstandenen Gefühle einen Gegenstand entweder unter den im Bewußtsein bemerkten Inhalten (Irradiation der Gefühle), oder sie treiben die Phantasie zur Bildung von Vorstellungen solcher Objekte an. Nach dem Typus dieses letzteren Falles deutet nun Otto das Entstehen der numinosen Vorstellungen in uns.

Im verborgenen Seelengrunde werden — so lautet Ottos Theorie — durch gewisse aktuelle Gefühlserregungen die ihnen analogen, aber doch von ihnen spezifisch verschiedenen numinosen

Gefühlsarten kausal hervorgerufen. Für diese sucht darauf die Seele ein ihnen entsprechendes intentionales Objekt, indem sie selbst sich eine Vorstellung desselben bildet (Rationalisierung des Heiligen). Man beachte aber, erkläre ich hierzu, die wesensmäßigen Schranken dieses seelischen Tuns. Gefühle sind in sich selbst nie ein gegenständlicher Inhalt, sondern immer nur eine Zuständlichkeit, eine Erregtheitsweise unsers Ichs. Aus ihnen selbst heraus kann darum auch unser Ich sich ganz unmöglich die Vorstellung eines bestimmten Gegenstandes derselben bilden. Sondern die Vorstellungen von Gegenständlichkeiten muß unser Ich auf eigenen Wegen erlangen. Aus dem so empfangenen Anschauungsmaterial gegenständlicher Inhalte des Bewußtseins kann nachher unser Ich sich mehr oder minder modifizierte Vorstellungen von Gegenständen konstruieren, die ihm nicht in unmittelbarer Wahrnehmung gegeben sind, besonders auch Gegenstandsvorstellungen abstrakt unbestimmten und sich auf Analogien stützenden Inhaltes. Selbstverständlich kann vom Ich dies in dieser Weise auch aus der Intention heraus geschehen, gewissen aktuellen Gefühlszuständen, in denen es sich erlebt, einen Gegenstand zu geben. Doch ist immer die Voraussetzung dazu, daß der die Gefühls-erregung herbeiführende Gegenstand oder seelische Vorgang vom Ich unbemerkt bleibt, oder wenigstens nicht als die Ursache jenes Gefühlslebnisses erkannt wird.

Liegen die Verhältnisse in unserer Seele so, wie ich sie vorhin schilderte, sollen wir dann ernstlich, so frage ich jeden Urteilsfähigen, annehmen, daß der normale Weg, wie unser Bewußtsein zu einer religiösen Vorstellung von Gott gelangt, der sei, daß es sich diese Vorstellung bildet, um für erlebte Gefühls- und Wert-erregungen, deren Ursache es nicht deutlich bemerkt, ein intentionales Objekt zu haben? Welcher Wahrheitswert eignete einem Gottesglauben, der eine solche Wurzel hätte? Allerdings darf ich nicht übersehen, daß Otto als Ausgangspunkt dieser Bildung der Gottesvorstellung im Bewußtsein eine besondere Klasse von Gefühlen, die von ihm als „numinose“ bezeichneten Gefühle, annimmt, und darauf gestützt sagen kann, daß diesen Gefühlen keinerlei empirisches, sondern nur ein „ganz anderes“ Objekt korrespondiere, eben das heilige oder göttliche Objekt. Aber erstens ist der von ihm behauptete unmittelbare qualitative Unterschied dieser Gefühle von anderen Gefühlen sicher sehr schwierig zu erkennen, da ihn gerade die an Selbstbeobachtung gewöhnten empirischen Psychologen überhaupt nicht erkennen können. Zweitens werden diese „numinosen“ Gefühle nach Otto durch andere, ihnen verwandte und analoge aktuell vorhandene Gefühls-erregungen geweckt. Nun aber haben diese letzteren in der Regel eine klar

bemerkte Ursache und ein dementsprechendes Objekt, z. B. die Furcht im Gewitter. Da ist es darum viel eher zu erwarten, daß die in ihrem Gefolge auftretenden angeblich numinosen Gefühle auf eben diese Objekte irradiieren, als daß vom Ich für sie ein ihm sonst ganz unbekanntes Objekt konstruiert wird.

Entscheidend bleibt, was ich schon sagte, daß es ein psychologischer Irrtum ist, von den ‚numinosen‘ Gefühlen (Otto) oder bestimmten wertenden Akten der Seele (Scheler) zu behaupten, daß sie in ihrer unmittelbar anschaulichen Erlebnisqualität von spezifischer Besonderheit seien, durch die sie sich in sich selbst, d. h. ohne Mitbeachtung ihres Objekts, von den empirisch gerichteten analogen Gefühlen und Wertungen phänomenal unterschieden. Gewiß gibt es z. B. seelische Erlebnisse wie Furcht vor Gott, Liebe zu Gott, Freude über Gott usw. Daß aber diese Furcht, diese Liebe, diese Freude usw. rein in sich selbst, abgesehen noch von ihrem Objekt, also präzis als Furchtzustand, Liebesakt, Freudegefühl, von derartigen Erregtheiten der Seele gegenüber anderen Objekten verschieden seien, ist etwas, was nur Otto und Scheler, aber nicht die Psychologen und nicht die übrigen Menschen sehen. Selbstverständlich ist das Erlebnis der Furcht vor Gott ein anderes als z. B. das der Furcht vor einem Gewitter. Aber die Andersheit haftet am Erlebnis als Ganzem; sie wurzelt in der Verschmelzung aller Komponenten miteinander, von denen ein gut Teil neben Trieben und Strebungen aus Vorstellungen besteht, nämlich der Hauptvorstellung des jeweiligen eigentlichen Objektes selbst und zahlreichen dunklen Nebenvorstellungen. Im besonderen gründet das Eigenartige der numinosen Gefühle und Wertungen in der Eigenart des Objekts, auf das sie bezogen sind, d. h. im Bewußtsein, daß dieses Objekt über die Maßen mächtiger, größer, ehrwürdiger, erhabener, gerechter usw. als jedes andere Objekt ist. Darum ist die Furcht vor ihm anders modifiziert als die vor einer blinden Naturgewalt, ist die Liebe zu ihm reiner und größer als sonstige Liebe usw. Das Verhältnis der numinosen Gefühle oder Wertungen zum Göttlichen liegt daher umgekehrt, als es von Otto und Scheler angenommen wird. Daß der Phänomenologe Scheler hier allen Ernstes die Wesensnotwendigkeit zu erschauen glaubt, daß bei der religiösen Wertung Gottes als des schlechthin, durch und in sich Wertvollen die Idee eines solchen ‚Wertvollen‘ und der ihr entsprechende wertende Akt das Erste und Grundlegende, die Annahme aber des Daseins dieses Wertvollen und die damit identische Bejahung Gottes das Zweite und Abgeleitete seien, ist doppelt unbegreiflich, nachdem Scheler doch im Eingang hervorgehoben hat, daß nach seiner Anschauung das Sein das Primäre sei und die Akte bestimme.

§ 11. Phänomenologie des Bösen.

Wohin sich die Phänomenologie in ihrem Schauensdrang versteigen kann, zeigen Schelers Erörterungen zum Faktum der Sünde²³. Daß in diesem Faktum für Metaphysik und Religion schwierige Probleme stecken, hat wohl niemand deutlicher empfunden als Augustin, der viele Jahre seines Lebens hindurch mit diesen Problemen auf Tod und Leben gerungen hat. Die göttliche Offenbarung aber hat uns in der Hl. Schrift über den Ursprung des Bösen und des Übels in der Welt aufgeklärt. Durch sie wissen wir, daß unsere Stammeltern zunächst in paradiesischer Unschuld und Reinheit lebten und ihren Willen Gott unterwarfen, daß sie dann aber durch die List der gefallenen Engel zum Bösen verführt wurden. Diese uns durch die Offenbarung enthüllten faktischen Verhältnisse des Ursprungs unserer Sündhaftigkeit will nun Scheler phänomenologisch als Wesensnotwendigkeiten dartun können.

Für die Erörterung seines neuen Problems wählt Scheler als Ausgangspunkt die Frage, „wie sich die wirkliche uns empirisch bekannte Welt zu der Welt verhalte, die wir als Schöpfung eines allliebenden und allgütigen Gottes zu erwarten haben“ (494). Das nun kann „ohne Zweifel“ nur sein „eine vollkommen gute und sinnvolle Welt“. Nun aber ist „in der uns bekannten Welt Unvollkommenheit, Böses, Übel in breitester Realisierung anzutreffen“. Also „ist es für uns ein sicherer (von Offenbarung ganz unabhängiger) Vernunftschluß, daß die Welt durch eine freie geistige Ursache nach ihrer Schöpfung in eine grundlegend andere Verfassung geraten sei als diejenige war, in der sie sich unmittelbar befand, als sie aus den Schöpferhänden hervorging“; sie ist „weit schlechter“ (494 f.).

Schon hier muß ich einen Augenblick innehalten. Soweit in der wirklichen Welt, von der wir ein Teil sind, Sünden geschehen, ist es eine einsichtige Wesensnotwendigkeit, daß ihre Ursache nicht Gott sein kann, vielmehr nur in freien Willensentschlüssen der geistigen Geschöpfe gesucht werden darf. Aber jede darüber hinausgehende Behauptung, also die, daß die von Gott geschaffene Welt um seiner Liebe und Güte willen ohne diese Sünde

²³ Das ist auch der Punkt, in dem R. H. Grützmaier in seinem Büchlein „Kritiker und Neuschöpfer der Religion im 20. Jahrh.“ (Leipzig 1921) S. 78 ff. von Scheler, den er sonst warm begrüßt, abbrückt. Wenn aber der protestantische Theologe Grützmaier meint, Scheler sei eben „hier durchaus Thomist“ und stehe „hier trotz allen Ableugnens im Bann eines Rationalismus, den die katholische Hochscholastik — in gewissem Anschluß an Augustin — bedingt“ (79), so konnte nichts sachlich Verkehrteres als dieses geschrieben werden.

des Geschöpfes ein Paradies hätte sein müssen, in dem es keinerlei ‚Übel‘ wie Krankheit, Schmerz, Krüppelhaftigkeit, Dummheit, Unkenntnis, Mühe, Tod gab, entbehrt durchaus des Charakters einer „sicheren Vernunftwahrheit“. Denn die Möglichkeit dieser Zustände — bezeichnen wir sie einmal von unserm beschränkten Gesichtspunkt aus als ‚Übel‘ — ist zur Natur der endlichen geistigen und psychophysischen Wesen gehörig; und ob ihre Realisierung nicht auch ohne das Faktum der Sünde — z. B. als Mittel des biologischen Schutzes oder der freien Bewährung in Schwierigkeiten usw. — zweckmäßig und sinnvoll sein könne, das kann Gott allein sicher wissen, uns Menschen steht darüber kein entscheidendes Urteil zu. Daß der Anfangszustand ein „Paradies“ war, ist lediglich ein Faktum und ist uns allein durch die Offenbarung sicher.

Kehren wir zu Schelers Entwicklungen zurück. Aus seinem Ergebnis folgt für ihn der Satz: „So wird uns die freie Tat eines der menschlichen Macht überlegenen Geistes überhaupt, durch die die Welt in jene [schlechte] Verfassung geraten ist, zu einer sicheren Wahrheit der Vernunft. Der sog. ‚Fall‘ ist mithin eine vom Theismus unablässbare Wahrheit der Vernunft (und nicht bloß ein Satz aus der Offenbarung)“ (495). Nach diesem Satz will Scheler aus der Beschaffenheit der Welt nicht nur auf einen Sündenfall der Menschen schließen, sondern sogar das Dasein geistiger dem Menschen überlegener Wesen und ihren Sündenfall durch die bloße Vernunft als sicher erkennen. Den Versuch einer gewissen Begründung dieser ungeheuerlichen Behauptung werden wir gleich kennenlernen. Ich möchte vorher nur kurz auf den logischen Sprung aufmerksam machen, den Scheler im zweiten Sätzchen seiner vorhin zitierten Worte begeht. Selbst wenn nämlich aus dem Faktum der Sünde und des Übels alles das denknotwendig folgte, was Scheler im vorigen daraus abgeleitet hat, so bleibt es doch eine weit darüber hinausgehende Behauptung, daß nun das Faktum des Sündenfalls von Engeln sogar „eine vom Theismus unablässbare Wahrheit der Vernunft“ sein soll. Als ob man irgend etwas der Idee des „Theismus“ vergäbe, wenn man annimmt, Gott habe eine wirkliche Welt schaffen können, in der nie eine schwere Sünde stattgefunden habe. Vom Theismus als solchem ist daher „der sog. Fall“ sehr wohl ablösbar. Er ist es für die bloße Vernunft nur nicht von der theistischen Auffassung der tatsächlich wirklich gewordenen Welt, und soweit es sich um die Menschen handelt.

Doch jetzt zu Schelers Beweis seiner Behauptung, es sei eine vernunftnotwendige Wahrheit, daß überhaupt nur durch die Verführung gefallener Engel der Sündenfall des Menschen möglich gewesen sei. „Der ‚Fall‘ des Menschen ausschließlich aus seinem

freien Willen heraus — ohne Versuchung durch ein höheres und mächtigeres böses Element über ihm — ist für den gottgeschaffenen gottebenbildlichen Menschen undenkbar, auch wenn ihm die echte Person- und Wahlfreiheit beigelegt wird“ (500). Warum dies? „Das an sich positive Gut der Freiheit ist doch ceteris paribus mehr Freiheit zum Guten als zum Bösen. Die Aktualisierung der Freiheit zur wirklichen Wahl des Bösen bedarf also eines Anreizes außerhalb und oberhalb des Menschen“ (500). Daß in diesem Syllogismus ein Fehler stecken muß, hätte Scheler aufs leichteste erkennen können. Er brauchte sich ja nur zu sagen, daß jedes von ihm geschriebene Wort für die Engel wegen ihrer größeren Gottebenbildlichkeit erst recht gelten müßte. Wie sind also diese denn wohl zu ihrem Sündenfall gekommen? Wer oder was ist der „außerhalb und oberhalb“ der gefallenen Engel gelegene „Anreiz“ gewesen, der zur Aktualisierung ihrer Freiheit zur wirklichen Wahl des Bösen geführt hat? Doch gewiß ist es nicht Gott gewesen, der anderseits doch allein dafür in Frage kommen könnte. Und ohne den Sündenfall der Engel ist keine Versuchung der Menschen durch sie denkbar. So führen also die Syllogismen Schelers in ihrer logischen Konsequenz zu dem Satze, Gott sei die letzte Ursache der Sünde in der Welt. Gewiß verwirft Scheler diesen Satz. Aber dann muß er sich auch vor Schlußfolgerungen hüten, die ihn denknotwendig ergeben.

Der eigentliche Fehler steckt in dem voreiligen Obersatze, daß, da der Wille des Menschen als des Geschöpfes Gottes von Natur mehr dem Guten als dem Bösen zugeneigt sein müsse, der Mensch niemals aus sich selbst heraus zur Wahl des Bösen schreiten könne. Wäre diese Folgerung richtig, so hätte auch die Versuchung durch den Teufel den Menschen nicht zu dieser Wahl bringen können, da ja der Mensch die Sündhaftigkeit des ihm Zugeredeten erkannte — ohne diese Erkenntnis wäre das Nachgeben gegen die Zuredungen keine Sünde gewesen — und er ihm infolgedessen die Gefolgschaft seines gemäß dem Gesagten das Gute dem Bösen vorziehenden freien Willens versagen mußte. Die wirkliche Lage des freien Willens ist eine andere. Sie ist die Fähigkeit des vernünftigen Geschöpfes, sich in freier Wahl gemäß bestimmten Motiven für das Gute oder das Böse zu entscheiden. Die hierin liegende Fähigkeit, das Gute zu wählen, kann von Gott so umhegt und gestärkt werden, daß das vernünftige Geschöpf, ohne aufzuhören, frei zu sein und frei zu wählen, doch sich immerdar und ohne Schwanken für das Gute entscheidet. Aber diese besondere Stärkung der freien Willenswahl in Richtung auf das unentwegte Vorziehen des Guten ist nichts, was der Natur des Ge-

schöpfes gebührte, sondern ist ein freies Geschenk göttlicher Huld und Gnade, das *magnum donum perseverantiae*, wie es Sankt Augustin nennt. Dieses Geschenk wird von Gott, wie wir aus der Offenbarung folgern können, den vernünftigen Geschöpfen erst verliehen, nachdem sie sich in der Prüfung der Wahl zwischen Gut und Böse bewährt haben. Für die Menschen ist diese Prüfungszeit das irdische Leben, Wenn dieses ausgeklungen, folgt die Ewigkeit sei es der Willensverhärtung im Bösen, sei es der Willensbefestigung im Guten. Aber das alles sind keine durch die bloße Vernunft auch des religiösesten Menschen sicher erkennbaren Wahrheiten und „Wesensnotwendigkeiten“, sondern Glaubenswahrheiten der Offenbarung.

Zum Abschluß dieses Kapitels.

Wenn ich am Schluß meiner Betrachtung einer größeren Reihe von Lehrpunkten des Kölner Religionsphilosophen auf alle die Fehlschlüsse, voreiligen Annahmen und ungenügend analysierten Sätze in den phänomenologischen und metaphysischen Schlüssen Schelers zurückblicke, dann überkommt mich eine wahre Sehnsucht, mich wieder für einige Zeit in den so ruhigen, so einfachen, so klaren und so überzeugenden Gedankengängen der „Theologischen Summe“ eines hl. Thomas von Aquin zu ergehen, oder, wenn ich schon geistreiche Intuitionen, blendenden Stil, lebendige Offenbarungen der Persönlichkeit vorziehe, dann zu den Werken eines hl. Augustinus zu greifen. Wie hat nicht dieser Mann nach der Wahrheit gelehzt und gesucht! Wie weht uns aus jeder Zeile der wunderbaren *Confessiones* die echtste Gottesliebe verbunden mit tiefster ethischer Gesinnung, größter Selbstüberwindung, ehrlichster Demut entgegen! Davor verblassen und zergehen mir wie der Sterne Licht vor dem Licht der Sonne die ‚phänomenologischen‘ Entwicklungen und Schauungen der religiösen Phänomene bei allem guten Willen, der ihnen zugrunde liegen mag, und den ich ihnen nicht absprechen will, auch bei allem Geist, der in ihnen steckt, und aller Darstellungskunst, die ihr goldnes Gewand über sie zu breiten sucht. Neuen Wegen für alte Wahrheiten prinzipiell abhold zu sein — dazu sich herzugeben wäre ich der letzte. Aber es müssen Wege sein, die in sich bestehen können und die tatsächlich zum Finden und Mehren der Wahrheit hinführen, nicht solche, von denen unsere Vernunft einsieht, daß sie letzten Endes nur Pfade des Irrtums sind. Auch einer Erneuerung des Augustinismus, einer Fruchtbarmachung der tiefen in ihm steckenden Ideen für die geistigen Nöte der Gegenwart stemme ich mich keineswegs entgegen. Nur muß es der so schwierig zu erfassende

echte, nicht ein mehr oder minder ontologistisch verschobener Augustinus sein, zu dem man über Thomas hinaus die Schritte zurücklenkt. Wahrheit! Dich zu suchen, dich zu finden, das allein sollte Triebfeder und Ziel all unsers Forschens in Demut und Liebe sein und bleiben.

NEUNTES KAPITEL.

DIE PHÄNOMENOLOGIE DER RELIGION BEI OTTO GRÜNDLER.

Daß vorwärtsdrängende Ideen, wie sie Scheler, dieser mutige Ja-sager, mit der ganzen Wucht seiner eindrucksvollen Persönlichkeit in Büchern voll Stil und Leben verkündet, auf die religiös erregte Gegenwart einwirken und Jüngerschaft gewinnen müssen, ist psychologisch ohne weiteres klar. Anscheinend stehen wir erst am Anfang dieser Entwicklung. Dieser aber zeigt sich mit allen seinen Folgen deutlich in der von Max Scheler bevorworteten Arbeit von Dr. Otto Gründler „Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage“ (Kempten 1922)¹. Verglichen mit der Religionsphilosophie von Robert Winkler ist aus diesen „Elementen“ einer phänomenologischen Religionsphilosophie nicht sicher zu entnehmen, ob ihr Verfasser das Christentum in katholischer oder protestantischer Form vertritt. Wenn er mir auch das Erstere zu tun scheint, so ist doch z. B. die auf S. 108 f. ausgesprochene Lehre, es sei „mit unerschütterlicher Gewißheit als eine Wahrheit einzusehen“, daß „für zeitliche Sünden ewige Strafe nicht möglich“ sei, und daß darum „keiner auf ewig verdammt ist, jeder im Lauf der Ewigkeit auch noch der Seligkeit teilhaftig werden kann“, ganz sicher nicht im Einklang mit dem katholischen Glauben und seiner Auffassung von der Zeit der Prüfung und Bewährung².

¹ Eine sehr anerkennende Rezension des Gründlerschen Buches schrieb A. I. Mager O.S.B. im Liter. Handweiser 59, 4 (1923) S. 207 f. Gerne erkenne auch ich bei Gründler warmes religiöses Empfinden und den guten Willen an, am Erlebnis der Religion die Wesensbestimmtheiten derselben zu erfassen. Aber kein Buch zeigt deutlicher als das seine die in der Phänomenologie schlummernden Gefahren. Sachlich muß ich darum sein Buch ohne alle Verschleierung besprechen, da sonst die gefährlichen Wirkungen der „Phänomenologie“ nicht deutlich werden. Man behalte im Auge, daß der Begründer der Phänomenologie den Anspruch erhebt, durch seine Methode als erster die Philosophie zum Rang strenger Wissenschaft erhoben zu haben.

² Worte Gründlers wie: „Das ganze zeitliche Leben erscheint uns als unsinnige Teufelei, wenn wir nicht an ein ewiges glauben. In einem künftigen, ewigen Leben werden wir Lohn und Strafe für unsere Handlungen empfangen und schließlich, sobald wir selbst unsere ‚Sündhaftigkeit‘ und ‚Verstocktheit‘

§ 1. Zum phänomenologischen Begriff der ‚Anschauung‘ und seiner Anwendung auf die natürliche Gotteserkenntnis.

Die erkenntnistheoretische Grundfrage aller Theologie und Religionsphilosophie erblickt Gründler in dem Problem, „welcher Art unser Wissen von Gott sei“, ob es auf Schlüssen oder auf Anschauung oder auf Offenbarung beruhe. Seine These ist, daß an ihm alle drei Erkenntnisarten beteiligt seien: die Schlüsse, insofern sie der Wissenschaft vom Göttlichen ihre letzte theoretische Grundlage liefern, die Anschauung, insofern sich im Glaubensakt Gott unserm *a n s c h a u e n d e n* Erleben erschließt, und die Offenbarung schließlich als die Vollendung der Wissenschaft von Gott durch Erkenntnis der „übervernünftigen“ Wahrheiten. Von der Art unsers Wissens von Gott hängt die Beantwortung der beiden weiteren Fragen ab, worauf die Gewißheit dieses unsers Wissens beruhe und welchen Grad sie habe (1 ff.). Das am meisten Charakteristische an der Lehre Gründlers ist die immer wiederkehrende Behauptung: „Im religiösen Erlebnis wird Gott schlicht anschaulich in evidenter Weise erfaßt“ (12). „Es gibt ein unmittelbares Wahrnehmen Gottes, an dessen Gewißheit sich nicht zweifeln läßt“ (27). Er spricht von dem „leibhaftig schauenden Erfassen Gottes“ durch den religiösen Menschen (62). Von dieser Überzeugung aus verstehen wir sofort, daß Gründler für die einzig sachgemäße Methode der Religionsphilosophie die *p h ä n o m e n o l o g i s c h e* halten muß. „Aufgabe der Religionsphilosophie ist es, sich der religiösen Anschauung schlicht und treu anzupassen, nichts von ihr wegzunehmen und nichts zu ihr hinzuzufügen, wie die Philosophie auf allen ihren Gebieten einzig der Anschauung folgen soll“ (34).

Wird uns eine „Anschauung“ Gottes zugeschrieben, so kommt alles darauf an zu erfahren, was dabei unter ‚Anschauung‘ verstanden ist. Gründler nun kontrastiert, um dies klarzumachen, Wissen und Anschauung. Er findet das Wesen des ‚Wissens‘ darin, daß das Bewußtsein einen Satz in begrifflicher Form besitze und ihn als wahr festhalte, „ohne gleichzeitig die dem Begriff zugrunde liegende Anschauung mitzuvollziehen“ (9; vgl. 20). Allein, das letztere Merkmal ist von ihm willkürlich hinzugesetzt; denn zum Wesen des ‚Wissens‘ gehört lediglich, daß das Erkennen wahr und gewiß sei, einerlei ob es rein begrifflich oder mit Anschauung verbunden sei. Richtig ist nur das eine, daß Sätze und Begriffe uns ein echtes Wissen nur vermitteln, wenn wir ihren Sinn an geeigneten

aufgegeben haben und innerlich dazu reif sind, die ewige Seligkeit erlangen“ (S. 108 f.), erinnern an den Irrtum des Origines und Gregor von Nyssa von der ἀποκατάστασις πάντων, der endlichen Rückkehr aller zu Gott.

Anschauungen sicher und klar erfassen. Aber was ist ‚Anschauung‘?

Gründler schreibt: „Was wir letztlich mit ‚Anschauung‘ meinen, läßt sich nicht begrifflich definieren, sondern selbst nur wieder intuitiv, durch immanente (innere) Wahrnehmung der eigenen Anschauungsakte erfassen. ‚Anschauen‘ ist ein Bewußtseinsakt, in dem sich uns die Gegenstände in bildhafter Weise als so und so beschaffen präsentieren“ (4 f.). Genau und scharf sind diese Sätze nicht. Wir haben nämlich tatsächlich Anschauungen und können sehr wohl das Merkmal bestimmen, daß diesem unserm Bewußtseinserlebnis die Natur verleiht, ein Akt des Anschauens zu sein. Dieses Merkmal liegt darin, daß es sich um Bewußtsein von der Form des ‚Gewahrens‘ (Wahrnehmens, Wissens) handelt, und daß dieses Gewahren ein solches ist, dem das erfaßte Objekt in seinem Selbst, seiner Leibhaftigkeit gegenwärtig ist. Einen Gegenstand anschauen heißt, ihn selbst vor sich sehen und nicht statt seiner ein anderes gegenwärtig haben, das nur als ein Zeichen, ein Symbol, eine Vorstellung von ihm auf ihn hinweist, ihn nur „bildhaft präsentiert“. Anschauung ist also unmittelbares, direktes Erfassen des bewußten Objekts.

Wichtig für alles Folgende ist, daß Gründler mit Husserl in uns eine zweifache Anschauung unterscheidet: eine sinnliche und eine kategoriale. Jene ist identisch mit „Sinneswahrnehmung und bildhafter Phantasievorstellung von Sinnendingen“; sie bildet „die wesensmäßige Grundlage jeder anderen Anschauung“ (5). Auch diese Sätze sind wieder schief; denn der Anschauung des Sinnlichen, d. h. der durch Sinne bedingten Wahrnehmungsgegebenheiten, ist die Anschauung der nichtsinnlichen geistigen Akte an die Seite zu stellen. Was Gründler mit seiner „sinnlichen Anschauung“ meint, ist dies, daß die grundlegenden Anschauungen, in denen alle unsere weiteren Anschauungen fundiert sind, individuell bestimmte, unmittelbar vorfindbare Gegebenheiten zu ihrem Inhalt haben. Worin besteht aber die „kategoriale“ Anschauung?

„Die Entdeckung dieser übersinnlichen Anschauung“ — so rühmt von ihr Gründler — „ist die Grundlage der ganzen Phänomenologie, denn nur sie ermöglicht es, alles Erkennen letzten Endes auf Anschauung zu gründen“, weil die dem Erkennen durch Schlüsse zugrunde liegenden Axiome „selbst nicht beweisbar, sondern nur anschaulich erfaßbar sind“ (5). Es gibt aber „viele Arten“ der kategorialen Anschauung. Wenn ich z. B. einen grünen Baum wahrnehme, so ist mir zwar an diesem Baum unter anderm seine grüne Farbe sinnlich-anschaulich gegenwärtig, aber der Sachverhalt seines Grünseins ist mir, obzwar ohne Zweifel anschaulich

gegeben, doch nicht sinnlich greifbar (5.). Dieser Sachverhalt „präsentiert sich mir schlicht anschaulich in seiner bildhaften Fülle“ (6). Gleiches gilt von der durch die sinnliche Anschauung des Billardspiels fundierten höheren Anschauung, daß die eine Kugel wirksam die andere in Bewegung gesetzt hat. Gründler fügt zu diesen Beispielen nur noch hinzu, daß in allen genannten Fällen unser Wissen des betreffenden Sachverhalts darum anschaulich sei, weil es nicht auf einem Schluß oder sonstigem Denkvorgang beruhe. Das ist sehr wenig. Eine genauere Analyse, wo und wie hier ‚Anschauung‘ vorliege, wäre sehr am Platz gewesen.

Am einfachsten ist die Analyse an den erwähnten Axiomen zu bewerkstelligen. Auch diese sind nach ihrer Form Urteile d. h. Sachverhaltsaussagen. Sie sagen aus, daß zwischen gewissen bestimmten Begriffen eine gewisse bestimmte Beziehung bestehe, daß z. B. die Begriffe Sein und Nichtsein durch ihren Sinn einander von demselben Subjekt ausschließen. Es fragt sich darum, woher wir diese Beziehung kennen und ihr Bestehen wissen. Darauf aber ist zu antworten, daß wir diese Beziehung durch den geistigen Akt der Aufeinanderbeziehung und Vergleichung der Begriffe oder sonstigen Objekte, welche ihre Träger sind, unmittelbar erfassen. Dieses Erkennen beruht darum in der Tat auf einer Anschauung; auch ist diese Anschauung nicht mehr die ursprüngliche oder ‚sinnliche‘, sondern eine solche, welche durch ursprüngliche Anschauungen ihre Träger geliefert erhält, einen Akt der Aufeinanderbeziehung derselben erfordert, und dadurch und darin die durch diese Träger fundierte Beziehung unmittelbar (nicht erst mittels schließenden Denkens) erfaßt. Ähnlich bedarf es besonderer Akte des Unterscheidens und Aufeinanderbeziehens, um an einem sinnlich erlebten grünen Baume die Beziehung der Zugehörigkeit der grünen Farbe zu den anderen unterscheidbaren Gegebenheiten unmittelbar zu erfassen. So ist also ganz klar, daß und wie in diesen Fällen von ‚Anschauung‘ gesprochen werden kann und muß.

Als zweite Form „kategorialer“ Anschauung bezeichnet Gründler die „Wesensanschauung“. „Ich kann auf Grund der sinnlichen Wahrnehmung oder Phantasievorstellung eines grünen Baumes durch einen eigentümlichen Akt des Bewußtseins von allem Individuellen ‚abstrahieren‘ und gleichsam durch die sinnliche Anschauung seiner individuellen grünen Farbe hindurch das Wesen ‚Grün‘, das Wesen ‚Farbe überhaupt‘ kategorial anschaulich erfassen“, und gelange auf Grund solcher Anschauung zu Sätzen wie, daß Grün von Rot verschieden, daß die Farbe immer ausgedehnt ist usw. (6). Diese Lehre von der „Wesensschau“ steht im Zentrum der Phänomenologie. In ihr mischt sich Haltbares mit Unhalt-

barem. Haltbar und übrigens so uralte wie der gemäßigte Realismus ist die Anschauung, daß im Individuellen ein Allgemeines individualisiert ist, eine Wesenheit. Um so schwieriger aber sind die Fragen, was im einzelnen Fall der wahrgenommenen Gegenständlichkeiten ihre reale Wesenheit sei, und wie wir zu ihrer Kenntnis gelangen. Sind z. B. in einem gesehenen individuellen Grün das „Grün überhaupt“ und die „Farbe überhaupt“ als zwei reale Wesenheiten enthalten? Werden von uns das „allgemeine Grün überhaupt“ und die „allgemeine Farbe überhaupt“ irgendwie leibhaftig geschaut? Ich jedenfalls kann weder in meinem sinnlichen noch in meinem unsinnlichen Schauen einen derartigen Gegenstand entdecken. Damit will ich die Wesensschau noch nicht in sämtlichen Fällen ausschließen. Wohl aber bestreite ich, daß sie dort, wo sie etwa uns möglich ist, auf der Setzung eines besonderen „eigentümlichen Aktes“ unsers Bewußtseins, des sog. eidetischen Aktes beruhe. Das ist Mystik. Sie entspringt vielmehr aus vergleichenden und unterscheidenden Akten, die im einzelnen nachweisbar sind³. Für den Begriff der „Anschauung“ Gottes kann übrigens diese Art „kategorialer“ Anschauung darum nicht in Frage kommen, weil Gott ganz gewiß zu keinem Inhalt unserer sinnlichen Anschauung in der Beziehung steht, sein allgemeines Wesen zu sein.

Gründler nennt noch ein dritte Form „mittelbarer“ d. h. auf unmittelbaren sinnlichen Anschauungen beruhender „Anschauung“. Sehe ich z. B. die Vorderseite eines Dinges, so weist diese „vermöge einer ihr einwohnenden, eigentümlichen Intention anschaulich auf die Rückseite hin und schreibt ihr gewisse Grenzen vor“ (7). Ich bilde nicht etwa den Schluß, dieses Ding müsse auch eine Rückseite besitzen und diese müsse die und die Grenzen haben. Was beweist, frage ich, dieses Beispiel? Vor allem, so erlaube ich mir zu sagen, daß die Phänomenologen gründlicher Psychologie treiben müßten, als sie es tun. Wenn wir nämlich niemals durch Wahrnehmungen erfahren hätten, daß die von uns gesehenen Gegenstände eine Rückseite haben, so könnten sie tausendmal eine solche besitzen und wir tausendmal ihre Vorderseite wahrnehmen, so würden diese Wahrnehmungen dennoch niemals und auf keine Weise „vermöge einer ihnen einwohnenden, eigentümlichen Intention anschaulich uns auf die Rückseite des Wahrgenommenen hinweisen“. Die Behauptung, daß sie letzteres tun, bedeutet wieder Mythologie und Mystik. Das Phänomen, um das es sich handelt, ist vielmehr eine Folge von Erfahrungen und beruht auf Vorgängen

³ Näheres enthält unser „Abriß d. allg. Psychol.“ (1922) II Kap. III § 4; und unsere „Erkenntnistheorie“ (1922) Kap. III und Kap. IX § 10.

der Apperzeption, die nicht ohne Assoziationen möglich sind, wenn sie auch durch sie nicht allein sich erklären lassen. Doch ist hier nicht der Ort zu einer eingehenderen Untersuchung. In gleicher Weise ist von den weiteren Beispielen zu urteilen, die Gründler bringt. Wir sollen an der Kopfform eines Menschen seine Intelligenz, an seinem Gesichtsausdruck seine Begeisterung, an seinem Verhalten seine Treue „sehen“; denn „all dies ist mir anschaulich gegeben und nicht irgendwie erschlossen“ (7). Beim Lesen eines Buches erwache uns, meint Gründler, die „Anschauung“, der Verfasser desselben sei ein scharfsinniger Kopf, beim Sehen eines Kunstwerkes stehe anschaulich das Genie seines Künstlers vor uns. Gewiß, so sage ich hierzu, kommen uns in den erwähnten Beispielen bei dem, was wir wahrnehmen, unwillkürlich solche Gedanken und Vorstellungen. Wer aber kann dieselben sinnvoll als eine „Anschauung“ ihres Inhaltes bezeichnen? Man darf ihnen doch diesen Titel nicht schon einfach darum geben, weil wir nicht zuerst ausdrückliche Schlüsse angestellt haben, um zu ihnen zu gelangen, sondern sie als Wirkung des psychischen Apperzeptionsmechanismus sozusagen unwillkürlich erleben. Mit dem Sinn des Begriffes „Anschauung“ hat dies gar nichts zu tun. Es sind Vorstellungen, deren Inhalt mit dem Inhalt des von uns Wahrgenommenen teils erfahrungsgemäß, teils sinnvoll zusammenhängt, und von uns auch auf Grund entweder jenes oder dieses Momentes rechtfertigt werden kann. Niemals aber — wir haben darüber schon aus Anlaß von Schellers „Symbolbeziehungen“ gesprochen — enthalten unsere Wahrnehmungen rein ursprünglich und aus sich den Hinweis auf diese sie ergänzenden Vorstellungen und verleihen uns durch diese ihnen so beiwohnende Intention die Kenntnis und die Gewißheit von dem Inhalt dieser Vorstellungen.

Die dritte Form der ‚mittelbaren Anschauung‘, wie Gründler sie versteht, ist offenbar jene, die allein in Frage kommen kann, wenn er unserm Bewußtsein eine Anschauung Gottes zuspricht und schreibt: „Auch das Anschauen Gottes ist eine eigentümliche Art jener mittelbaren Anschauung und mit demselben Recht wie diese als ‚Anschauung‘ zu bezeichnen“ (7). Infolgedessen können wir nach dem Gesagten der Behauptung, daß wir eine ‚Anschauung‘ Gottes besitzen, von vornherein nur mit Reserve gegenüberreten, müssen aber vor einem ablehnenden Urteil noch erst die näheren Ausführungen Gründlers prüfen. Zur Erleichterung unserer Stellungnahme sei zur sog. dritten Form der ‚mittelbaren Anschauung‘ noch eine allgemeine Erwägung hinzugefügt.

Wird von einem wahrgenommenen Inhalt gesagt, daß er uns auf ein bestimmtes Anderes ‚hinweise‘ und uns mit ihm bekannt

make, so hat das nur Sinn, wenn darunter verstanden wird, daß erstens der von uns im Modus der Anschauung wahrgenommene gegenständliche Inhalt zu einem gewissen anderen Etwas, das wir nicht ebenso wahrnehmen, in einer gewissen bestimmten Beziehung stehe, und daß wir zweitens diese Beziehung wahrnehmen, d. h. sinnlich oder unsinnlich bewußt vor uns stehen haben. Sind diese beiden Bedingungen erfüllt, so erfassen wir von dem von uns Wahrgenommenen aus mittels jener Beziehung das Dasein und die Natur jenes Relates, zu dem diese Beziehung hinführt. Wir erfassen aber die Natur dieses Relates auf diesem Wege selbstverständlich nur so weit, als sie durch die in Frage kommende uns zu ihm leitende Beziehung notwendig bestimmt ist. Dieses Erfassen des betreffenden Relates kann nur uneigentlich als ein ‚Anschauen‘ desselben bezeichnet werden, da das Relat dem es erfassenden Bewußtsein im vorausgesetzten Fall eben nicht leibhaft, in seiner unmittelbaren Wirklichkeit gegenwärtig ist. Uneigentlich aber mag man dieses Erfassen des anderen Relates als ‚Anschauen‘ dann bezeichnen, wenn die den wahrgenommenen Gegenstand mit ihm verbindende, uns mit ihm bekannt machende und uns Gewißheit von ihm gebende Beziehung von uns nicht erschlossen, sondern unmittelbar wahrgenommen ist. Wir müssen aber auch von diesem unserm Erfassen der Beziehungen, die an den Gegenständen unserer äußeren und inneren Anschauung haften, alle Mystik fernhalten.

Die Beziehungen leuchten uns nicht in irgendeiner geheimnisvollen Weise beim Anschauen der Objekte auf, sondern werden von uns nur dann geschaut, wenn entweder die beiden Relate von uns wahrgenommen und miteinander verglichen werden, oder wenn von uns nur ein Objekt wahrgenommen und an ihm von uns ein Moment bemerkt (unterschieden) wird, das uns durch Erfahrung oder Schluß als Fundament einer gewissen bestimmten Beziehung bekannt ist. Wir wissen z. B. durch Erfahrung, daß dem Rauch Feuer vorausgeht, und stellen uns als Folge dieser Erfahrung unwillkürlich Feuer vor, wenn wir Rauch wahrnehmen. Unser Wahrnehmen zeigt uns in einem anderen Fall an Objekten das Moment zeitlichen Anfangs und, wenn sie zugleich Gegenstände unsers Wollens sind, das Moment des Gewirktseins. Infolgedessen fügen wir in unwillkürlichen Apperzeptionen, wenn wir den zeitlichen Anfang eines Objekts gewahren, zu ihm das Moment des Gewirktseins hinzu und stellen uns vor, daß es eine Ursache des hier und jetzt entstandenen Objekts gebe. Erwacht gegenüber diesem Tun unsers Apperzeptionsmechanismus in uns die Kritik, so suchen wir folgernd zu erkennen, ob wir ein Recht haben, einem Gegenstand, dessen zeitlichen Anfang wir wahrnehmen, die Beziehung des Ge-

wirkteins beizulegen und um derselben willen eine Ursache desselben anzunehmen.

Unser Erfassen eines wahrgenommenen Gegenstandes der Außenwelt oder unsers Innern als des Trägers einer gewissen bestimmten Beziehung beruht, wie gesagt, sehr oft nicht auf Überlegung und Folgerung, sondern tritt einfach als Folge des Apperzeptionsmechanismus ein. Es wäre aber eine ganz irrige Bezeichnung, schon um dieser ‚Unmittelbarkeit‘ des Bewußtwerdens dieser Beziehung willen dieses Bewußtwerden als ein ‚Anschauen‘ der fraglichen Beziehung zu bezeichnen. Erst recht ist dieser Ausdruck unangebracht für das mittels dieser Beziehung erfaßte Objekt. Man verwechsle doch den Ausdruck ‚Anschauen‘ nicht mit dem Ausdruck ‚Gewißheit haben‘. Die Anschauung von etwas ist nur eine der Weisen, von ihm ‚unmittelbare‘, d. h. eine nicht auf Schlüssen beruhende Gewißheit zu haben. Eine solche aber läßt sich, teils mit Recht teils mit Unrecht, auch auf andere Weise als durch Schauen des Gegenstandes der Gewißheit haben. Darum ist ein Gegenstand noch nicht deshalb schon von uns ‚angeschaut‘, weil wir seiner ‚unmittelbar‘ gewiß sind oder uns gewiß fühlen. Nur wenn er dabei sinnlich oder unsinnlich unserm Bewußtsein leibhaft gegenwärtig ist, wir ihn also betrachten, mit anderm vergleichen und irgendwie auf Grund dieses Augenscheins beschreiben können, bildet er einen Gegenstand unserer ‚Anschauung‘, ob man diese nun als ‚sinnliche‘ oder ‚kategoriale‘ bezeichne. Unsere Prüfung wird sich mithin um die Frage zu drehen haben, auf was die Gewißheit beruhe, die wir in der Religion von Gott und seinen Attributen besitzen, ob ihm in besonderen irgendeine Form der Anschauung Gottes zu grundeliege.

§ 2. Ob der Urakt der Religion ein Schauen Gottes sei.

Die Religion wird von Gründler definiert als die „Hinwendung des Ich zum Göttlichen“ (43). Den Ausdruck „das Göttliche“ wählt er dabei absichtlich statt des Ausdrucks „Gott“, da eine Religion auch „atheistisch“ sein könne, m. a. W. die Auffassung des ‚Göttlichen‘ als einer Person bereits eine Deutung enthalte, die allerdings die allein entsprechende sei. Den Kern der Religion bildet das Gebet (43), so daß die Definition der Religion ausführlicher zu lauten hat, sie sei „in erster Linie betende Hinwendung zu Gott“ (66)⁴. Der religiöse Akt beruht auf der Schich-

⁴ Die Anregung zu diesem Gedanken stammt wohl her von A. Gratry, *De la connaissance de Dieu*⁸. Paris 1903 S. 57. Hier fragt nämlich Gratry,

tung mehrerer Teilakte. Diese zerfallen in zwei Gruppen, von denen die einen theoretische Akte oder Kenntnismahmen, die anderen emotionale und praktische Akte oder Stellungenahmen sind (44). Die zweiten sind eine notwendige Folge vom Inhalt der ersten.

Das „grundlegende Erlebnis“ des religiösen Aktes, soweit er Kenntnismahme ist, besteht nach Gründler — hier wirkt Schellers Theorie von der „Heiligkeit“ Gottes nach — in einem in „einem originär anschauenden Akt“ geschehenden Erfassen eines gewissen Wertes von spezifischer Qualität, verbunden mit dem Bewußtsein der absoluten Realität dieses Wertes, frei dagegen noch von jeder klaren Vorstellung eines Gegenstandes, an dem dieser Wert haftet (44 f.). Dieser religiöse Akt des „Wertfühlers“ tritt auf, wenn das Bewußtsein aus einer bestimmten Einstellung heraus gewisse von ihm wahrgenommene Gegenstände betrachtet. Letztere fungieren dabei durch ihren Wertakzent als Wegweiser zu diesem „religiösen Wert“ oder dem Göttlichen. Die Bewußtseins-einstellung, die zum Empfang dieser Wegweisung empfänglich macht, ist teils die Abwendung des Geistes von allen übrigen Werten oder die weltabgewandte Einstellung, teils die Zuwendung zum religiösen Wert durch die Vermittlung anderer Werte oder die weltzugewandte Einstellung (46).

Das Suchen Gottes durch Abwendung von der Welt geschieht dadurch, daß das Ich alle anderen Werte und sogar sich selbst für vollkommen nichtig hält, ja als etwas ansieht, das überhaupt nicht ist. Damit sind die persönlichen Bemühungen des Frommen, „zum Anschauen Gottes vorzudringen, erschöpft, und ihm bleibt nichts übrig als geduldiges Harren. Und dann tritt das große Wunder der Gnade ein, daß in diese große Leere Gott gleichsam ‚einströmt‘, daß der Mensch ganz von ihm erfüllt wird und ihn leibhaftig schaut ‚von Angesicht zu Angesicht‘“ (47). Wohl gemerkt! Gründler sagt nicht, daß Menschen besagter Art — es handelt sich gemäß seinen Belegen vor allem um Bekenner des Islam und des Buddhismus — glauben, Gott zu schauen, sondern er meint, daß dieses Schauen tatsächlich der Fall sei. „Die weltabgewandte Grundeinstellung hat zu allen Zeiten zum wirklichen Schauen Gottes geführt“ (71). Gründler hat, wenn er dies behauptet, anscheinend Husserls Wort im Auge: „Man muß... in der Phänomenologie den Mut haben, das im Phänomen wirklich zu Erschauende, statt es umzu-

welches die „opération vulgaire et quotidienne de l'esprit humain“ sei, in welcher die Erkenntnis Gottes ihre natürliche Wurzel habe, und antwortet: Or, cette opération... n'est autre chose que le fait universel de la prière. — Ähnlich Wilh. Mundle, Die relig. Erlebnisse. Leipzig 1921. S. 14 f.

deuten, eben hinzunehmen, wie es sich selbst gibt, und es ehrlich zu beschreiben. Alle Theorien haben sich darnach zu richten“ („Ideen“ S. 221). Das ist an sich gewiß gut und schön. Aber ein Mensch kann sich auch über sich selbst täuschen; denn er pflegt die Gegebenheiten nicht einfach reflexionslos hinzunehmen, sondern sie ungewollt und ungesucht mit Gefühlen zu umspinnen und mit Deutungen auszubauen. Was er dann berichtet, das ist der Endzustand von allem diesem unwillkürlichen inneren Tun, und beweist nichts, als daß der Betreffende meint, das und das erlebt zu haben. Wie oft haben selbst psychologisch geschulte und möglichst vorurteilsfreie Selbstbeobachter Dinge als innere Beobachtungen berichtet, von denen der Kundige, der die Frage objektiv beurteilt, mit aller Bestimmtheit sagen muß, daß sie so nicht gelegen haben können, sondern lückenhaft und die Folge der unwillkürlichen Auffassung des inneren Erlebens sind. Man darf darum den Bericht eines Menschen über seine inneren Erlebnisse nicht ohne weiteres als unantastbares Evangelium ansehen. So scheint mir, daß die Phänomenologen die Selbstbeobachtung zu einfach und leicht nehmen. Aber wenden wir uns zu Gründlers „weltzugewandter Einstellung“.

Der Urakt der Religion besteht, wie gesagt, nach Gründler im Fühlen eines als absolut real aufgefaßten besonderen Wertes. Dieser Wert ist das zur Wesenskonstitution der Religion gehörige Göttliche. Zum Erfühlen nun dieses Wertes oder, was dasselbe besagt, zum Anschauen Gottes kann der Mensch — ich gebe Gründlers Gedanken behufs größerer Klarheit mit eigenen Worten wieder — von der Wahrnehmung jedes Gegenstandes aus gelangen, an dem er einen Wert bemerkt. Doch nur unter den beiden Bedingungen, daß erstens dieser Wert nicht nach seinem Wesen auf ein endliches Subjekt bezogen ist, und daß zweitens das Bewußtsein darauf eingestellt ist, auch im Vorhandensein dieser Güter als solchem einen Wert zu erblicken, und zwar einen Wert, „der als durchaus nicht notwendig, sondern als Wunder erlebt wird“ (48). Statt ‚Wunder‘ gebraucht Gründler im folgenden auch den Ausdruck ‚Geschenk‘. Auf dieser Grundlage entsteht nun, behauptet Gründler, im Bewußtsein ohne jedes schließende Denken „die Anschauung eines persönlichen Schöpfers, der all diese Dinge in freier Willkür bewirkt hat“ (49); denn „der gefühlte Wert des Daseins von Gütern weist in unmittelbarer Anschaulichkeit“ auf den persönlichen Geschenkgeber hin. „Ein Geschenk ohne eine Person, die schenkt, ist ein Unding“ (ebd.).

Sofort drängt sich hier die Frage auf, was in diesem Zusammenhang der Ausdruck „Anschauung des persönlichen Schöpfers“ be-

deuten könne. Gründlers Bemerkung: „in dem § 1 entwickelten Sinne der mittelbaren Anschaulichkeit“, bringt darüber keine Klarheit. Doch ist es besser, zunächst den Bemühungen Gründlers zu folgen, seine Ansicht von der zur Anschauung Gottes führenden Kraft der „weltzugewandten Einstellung“ an den verschiedenen Hauptgruppen der Träger von Werten im einzelnen zu zeigen.

Werte, wie Gründer sie meint, enthüllt uns zunächst die *Natur*. Daß in ihr Wesen mannigfacher Art leben, gibt Kunde „von einer sie wirkenden höheren Kraft“ (50). Der ästhetische Eindruck des Meeres, mächtiger Gebirge, des Sternhimmels hat seit uralten Zeiten religiöse Erlebnisse hervorgerufen. In der Natur bemerken wir ferner Zweckmäßigkeit. Diese führt „auch ohne jeden Schluß durch eine Art der mittelbaren Anschauung zurück auf einen Ordner des Weltalls“. Desgleichen führt die Gesetzmäßigkeit in der Natur, weil sie willkürlich ist, „mit Notwendigkeit zur Anschauung eines willkürlichen Gesetzgebers“ (50). Zweitens lösen *Kunstwerke*, wenn sie Erhabenheit und Größe haben, durch ihren ästhetischen Eindruck mächtige religiöse Erlebnisse aus, so daß man von „gottbegnadeten“ Künstlern spricht und der Künstler selbst sein Werk als von Gott inspiriertes Werk einschätzt. „Ein Zeichen, daß es sich hier nicht um begrifflich erschlossene, sondern um anschaulich erfaßte Zusammenhänge handelt“ (51).

Im zeitlichen Geschehen, wie es durch das Leben der Völker und auch des einzelnen flutet, wird Gott „als handelnde Person erlebt“. Die Weltgeschichte hat ihren Sinn, was niemand beweisen, aber auch niemand ernstlich bezweifeln kann. Sie ist irrational und verläuft doch planmäßig; denn sie baut eine Kulturwelt auf. „Wer könnte diesen großartigen Aufbau der Kultur für ein Werk des Menschen ganz aus eigener Kraft halten?“ (52). Die Naturvölker sind aus sich zu ihm unfähig. „Gott hat in einzelnen Menschen die Erkenntnis und Liebe höherer Werte entzündet und hat den von ihnen geschaffenen Werten Geltung in der Welt verschafft“ (53). Auch in der politischen Geschichte offenbart sich die führende Hand Gottes. Das sagt uns nicht Theorie, sondern „eine vorurteilsfreie Betrachtung der Tatsachen selbst“, und ist das, „was sie uns selbst über ihr Wesen sagen“ (54 u. 82). Als Einzelmensch empfinde ich das Geschenksein eines vorhandenen Wertes namentlich dann, wenn er durch sein Eingreifen für mein Leben von besonderer Bedeutung ist. „Eine solche Tatsache, ihrem Gehalt und ihrer Bedeutung nach wirklich erfaßt, kann ich gar nicht anders ansehen denn als persönliches Eingreifen Gottes in mein Leben“ (55). Hier liegt ja ein Sinnzusammenhang vor, und dieser weist „unzweideutig auf einen Urheber dieses Sinnes“ hin, so daß es

töricht wäre, auf den Zufall zurückzugreifen. Vor allem können wir die Stimme des Gewissens in uns nur als Gottes Stimme auffassen. „Im Phänomen des Gewissens erblicken wir eine unmittelbare Einwirkung des göttlichen Geistes auf den endlichen“ (81).

Zuletzt sucht Gründler die Schwierigkeit zu beseitigen, die daher rührt, daß die Frommen bei Schilderung ihrer Visionen Gottes ihn mit sinnlichen Prädikaten beschreiben. „Das übersinnliche Erlebnis der Gegenwart Gottes kann eine solche Intensität annehmen, daß es förmlich nach Ausdruck verlangt; der der unendlichen Fülle des Göttlichen gegenüber so arme Mensch häuft dann die schönsten und erhabensten Bilder aus der Sinnenwelt, um diesem ungestümen Drang Genüge zu tun“ (58). In anderen Fällen bezieht sich die Schilderung gar nicht auf Gott selbst, sondern auf eine sinnfällige Wirkung seiner Kraft.

Wir haben nunmehr vernommen, wie nach Gründlers Ansicht der Religiöse vom Göttlichen und Gott Kenntnis bekommt und ihn anschaulich erlebt. Für die Beurteilung dieser Ansicht ist entscheidend, daß nach Gründler durch die von ihm genannten Erlebnisse das Gottesbewußtsein entstehen soll. Ganz wesentlich anders ist nämlich die Lage, wenn die Wahrnehmungen und Motive, die er erwähnt, in einem Menschen wirken, der bereits Gott kennt und schon religiös fühlt. Daß dieser durch sie in seinem religiösen Fühlen bestimmt werden kann und sie, ohne überlegte Reflexionen anzustellen, leicht auf Gott bezieht, ist selbstverständlich. Allein, darum handelt es sich gar nicht, wie Gründler selbst andeutet, indem er zu der Beziehung des Sinnes der Weltgeschichte auf Gott bemerkt: „Diese Art Gotteserlebnis tritt weniger als ursprüngliche Erkenntnisquelle auf, sondern dient mehr dazu, eine schon vorhandene Gotteserkenntnis zu befestigen und zu vertiefen“ (52). Gilt das nicht etwa auch vom Künstler, der den Urheber seines Werkes in Gott sucht? Doch will ich nicht leugnen, daß eine geeignete Betrachtung von Natur, Kunst, Geschichte und Leben den Menschen zu einer Kenntnis Gottes hinzuführen vermöge. Aber wem ich nicht zustimmen kann, das ist der Behauptung Gründlers, daß dies ohne jedes folgernde Denken auf dem Wege reinen Schauens geschehe. Dafür erbringt Gründler auch nicht den mindesten Beweis; denn seine Behauptung, was er sage, seien erschaute Wesenszusammenhänge, ist eine von ihm gemachte Behauptung, aber kein objektiver Beweis. Tatsächlich rechtfertigt er selbst ja immer wieder durch Gründe die Berechtigung, auf Grund der erwähnten Erscheinungen Gott anzunehmen. Auch sind diese „Erscheinungen“, die er behandelt, als wären sie unmittelbare Tatsachen, zu allermeist keineswegs ursprünglich gegebene Tatsachen, sondern be-

stimmte Deutungen von solchen, z. B. daß die Geschichte einen Sinn hat, oder daß es in der Natur Zweck- und Gesetzmäßigkeit gibt.

Gewiß ist das Folgern und Denken der Menschen, wie sie es im natürlichen Lauf des Lebens betätigen, meist kein reflektiertes, klar beobachtetes und methodisch geleitetes. Darum darf man es aber doch nicht zu einem ‚Anschauen‘ stempeln. Dieses vielmehr ist ein Akt von eigenem, ganz bestimmtem Wesen. Ich möchte den kennen, der es wirklich z. B. einem lebenden Wesen ursprünglich „anschauen“ könnte, daß es die „Wirkung einer höheren Kraft“ ist. In den von Gründler erwähnten Beispielen von einem „leibhaften Anschauen Gottes“ zu sprechen: das ist eine Anwendung des Wortes ‚Anschauung‘ am unrechten Platz; denn Gott wird zwar von den genannten Tatsachen, Erscheinungen und Deutungen aus ‚instinktiv‘ — wenn man es so nennen will — erkannt, wird dabei aber nicht in seiner leibhaften Wirklichkeit gesehen. Auch ist die Gewißheit seiner Erkenntnis auf solcher Basis eine subjektiv vielleicht recht große, wie dies ja gerade dann der Fall zu sein pflegt, wenn Menschen eine Überzeugung mehr aus Ahnung, Interesse und Gefühl heraus haben als aus klar erkannten Gründen, ist aber in keiner Weise ein objektiv zureichendes Wahrheitskriterium. Sind doch die Gewißheiten der allerverschiedensten Religionsbekenner und Sektenanhänger von der Wahrheit je ihrer Gottes- und Lebensauffassung untereinander im wesentlichen gleich stark, ohne daß doch daraus folgte, daß sie auch allesamt wahr seien. Auf bloße Gewißheitserlebnisse und Überzeugtheitsgefühle läßt sich darum kein Wahrheitskriterium gründen, sondern nur auf echtes Schauen und klares Einsehen; und ich kann nicht zugeben, daß Gründler durch seine Ausführungen zu dem Satz berechtigt sei, im religiösen Erlebnis werde Gott „schlicht anschaulich in evidenter Weise erfaßt“ (12) ⁵.

§ 3. Von der Natur des Glaubensaktes und der Gnade.

Gewinnt der Religiöse Kenntnis von Gott, so kann er nicht umhin, auch durch entsprechende Gefühle, Affekte und Willenshaltungen zu ihm Stellung zu nehmen. Diese Ansicht Gründlers ist

⁵ Auch für den Religionsphänomenologen Mundle erledigt sich die Frage nach der Wahrheit des Glaubens durch die *Eigenevidenz* des Glaubensaktes, „für den das sog. ‚religiöse Erleben‘ nur ein anderer Name ist, der immer auch ein Sehen ist, wenn auch ein Sehen auf eine unsichtbare Wirklichkeit“. Der Glaubensakt ist der Vollzug eines Anschauungsaktes des Religiösen. Die Wissenschaft kann an diesen Akt nicht heran. „Die religiösen Erlebnisse“ (Leipzig 1921) S. 47 f.

ohne weiteres zu billigen. Unter den Stellungnahmen erwähnt er nun namentlich *L i e b e* und *G l a u b e n*. Im ersten Punkt kommt er in nichts über Otto und Scheler hinaus. Dagegen müssen wir seinen Ansichten über den Glaubensakt unsere Aufmerksamkeit schenken.

Das erste Bewußtsein des Religiösen von Gott ist nur erst „ein vages und ungeklärtes kenntnisnehmendes Bewußtsein davon, daß es etwas Göttliches gebe“. Dieses ist notwendig, aber auch genügend, um mich „diesem Göttlichen in gläubigem Michöffnen“ zuzuwenden und dadurch meine Kenntnis von ihm, mein „leibhaftig schauendes Erfassen Gottes“ wesentlich zu vertiefen (62). „Das Anschauen des persönlichen Gottes ruft in uns Vertrauen, Zuversicht und *G l a u b e n* hervor“ (ebd.). Doch was ist das Wesen des Glaubens? Der Glaube enthält in erster Linie ein emotionales, sodann aber auch ein theoretisches Moment⁶. In jener Hinsicht ist er „ein liebendes, demütiges Sich-öffnen der Person Gott gegenüber, eine unendliche Hingabe und ein unendliches Vertrauen“ (12), in dieser ist er das Bewußtsein von Gott als eines absolut realen und absolut wertvollen Seins. An diesem theoretischen Moment des Glaubens sind beteiligt Einsicht und Offenbarung. Die „moderne Wissenschaft“ leugnet, daß es eine Einsicht des Glaubens gebe und betrachtet ihn statt dessen als „ein Fürwahrhalten ohne zureichenden Grund“ (13). Allein, wie Gründler im Vorigen gezeigt zu haben meint, wird „im religiösen Erlebnis Gott schlicht anschaulich in evidenter Weise erfaßt“ (12). Fähig sind freilich hierzu nur jene, die imstande sind, die entsprechenden Werte zu fühlen. Das aber hängt von der Struktur ihrer Person ab, und kann nicht, wie das Wissen, von außen durch Belehrung vermittelt werden (13 ff.).

Ließe man die theoretische Seite des Glaubens ganz in Einsicht aufgehen, so gelangte man zu der rationalistischen Leugnung alles Übervernünftigen für das Gebiet des Glaubens. Aber der Glaube enthält wesensnotwendig auch vernünftig nicht Einsehbares, durch Offenbarung Gegebenes in sich. „Unbedingt erforderlich“ ist aber zu diesem Glauben „das anschauende Erlebnis, daß dieser und jener Satz von Gott geoffenbart wurde“ (18). Dieses Erlebnis kann von anderen und in vergangener Zeit erlebt worden sein. Dann muß ich jedoch durch Überlieferung davon Kenntnis erhalten, wohingegen Einsicht in die geoffenbarte Wahrheit nicht erforderlich ist. „Notwendig ist nur eine intuitive und nicht weiter begründbare Einsicht, in der mir der Mensch, die Gemeinschaft oder die ‚Schrift‘,

⁶ Daß im Glauben außer dem Vertrauen auch ein rationales Moment, ein Fürwahrhalten, eingeschlossen liege, hebt auch Mundle hervor; a. a. O. S. 20f.

die mir die Offenbarung übermittelt, als Träger einer ‚heiligen‘ von Gott eingegebenen Überlieferung gegenübersteht“ (18). Mit dieser „Notwendigkeit“ legt aber Gründer dem Glaubensakt eine Bedingung auf, von der ich nicht weiß, wie sie erfüllt werden könnte, und die, wenn sie von jemandem erfüllt würde, seinen Glauben an das Geoffenbarte zu einer Vernunftnotwendigkeit machte; denn ganz richtig bemerkt Gründer selbst, daß, wenn mir von etwas evident gegeben ist, daß es ein Wort Gottes sei, es dann „widersinnig wäre, dessen Inhalt zu bezweifeln“ (18). Den Unterschied dieses Aktes als eines solchen des Glaubens von einem Akte des Wissens meint er dennoch dadurch festhalten zu können, daß er sagt, es bleibe bestehen die Notwendigkeit der Aufgabe des Hochmutes, der nur das selbst Gesehene glauben wolle, und der demütigen Hingabe an die geoffenbarte Wahrheit trotz der Unfähigkeit der Vernunft, sie einzusehen. Daran ist gewiß etwas Richtiges. Aber ich bezweifle sehr die Tatsache, daß alle, die an die Offenbarung glauben, wie sie von der Hl. Schrift und der Kirche verkündet wird, eine „intuitive, nicht weiter begründbare Einsicht“ in die Tatsache der Offenbarung und ihrer Organe besitzen. Oder soll der Ausdruck „intuitive Einsicht“ in einem laxen und nicht im strengen Sinne der Erkenntnistheorie verstanden werden? Im übrigen nimmt Gründer selbst dem Glaubensakt so, wie er ihn schildert, den Charakter des vom ‚Wissen‘ wesensverschiedenen „Glaubens“, da er einige Seiten weiter vom Wissen schreibt: „Es ist zum Wissen nicht erforderlich, daß der Wissende den gewußten Satz jemals selbst eingeesehen hat, er muß ihn nur begrifflich, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, verstehen und auf eine unzweifelhafte Quelle zurückführen können“ (20). Das erfüllt sich aber alles auch bei der Schilderung, die Gründer vom Glauben nach seiner theoretischen Seite gibt.

Noch ein Moment gehört zum Wesen des Glaubens. Da der Glaube dem Menschen nicht angeboren ist, so nimmt er in jedem Gläubigen nach einer Zeit des Nicht-Glaubens einmal einen Anfang. Bei manchen geschieht das durch eine plötzliche innere Umkehr. Man spricht dann von Bekehrung. Die meisten Gläubigen wachsen jedoch schrittweise in das Reich des Übernatürlichen hinein (21 ff.). In beiden Fällen aber ist der Glaube „ein Geschenk der Gnade“. Als ein solches wird er besonders deutlich bei der Bekehrung „erlebt“. Der erlebte Unterschied der Werthöhe und absoluten Realität Gottes von jedem anderen Wert und vom eigenen Ich hat etwas so Überwältigendes, daß jeder Blick in jenes Reich „sich als ‚Geschenk‘, als Gnade gibt“ (23). „Das überwältigende Erlebnis der Gottesschau, verbunden mit dem Bewußtsein der eigenen

Unzulänglichkeit, erweckt im Frommen die Empfindung, daß er nicht aus eigener Kraft zu Gott ‚hinauf‘ gelangen kann, sondern daß sich Gott aus freien Stücken zu ihm herabsenkt, und eben dies Herablassen ist göttliche Gnade“ (23 f.). Die Tätigkeit des Subjekts hierbei beschränkt sich darauf, auf das Gnadengeschenk zu warten und sich demselben offen zu halten. Darum hängt es auch ganz von Gott ab, wann er sich dem Frommen offenbaren und welche seiner Seiten er ihm zeigen will (24 f.). Dieses Moment des Gnadengeschenkens nun ist nach Gründler ein Wesenszug jedes religiösen Erlebnisses. Durch die Gnadenfärbung unterscheidet sich, schreibt er, „das religiöse von jedem anderen Erlebnis, auch von jedem sonstigen Werterfassen“ (24 u. 44). Insbesondere gilt dies auch für den Glaubensakt. „Die in der Glaubenseinsicht gegebene Anschauung Gottes ist nur möglich im Vollzug des vollen, konkreten Glaubensaktes, einschließlich seiner emotionalen Elemente. Sie steht ganz unter dem Zeichen der Gnade und kann aus der Einstellung des ‚natürlich‘ erkennenden Menschen heraus nicht erlangt werden. Sie ist . . . abhängig vom jedesmaligen aktuellen Vollzug des Glaubensaktes und der aktuellen Entgegennahme der Gnade“ (29 f.). So ist die „vernünftige Glaubenseinsicht“ etwas wesensmäßig „Übernatürliches“, dem Menschen von Gott Geschenktes (33 u. 31).

Bei diesen Ausführungen Gründlers vermißt man leider eine scharfe Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Religion und zwischen dem allgemeinen und dem spezifisch theologischen Sinn des Ausdrucks „Gnade“. So läuft bei ihm unklar beides ineinander und macht eine bestimmte Stellungnahme zu seinen Lehren schwierig. Daß zur Religion überhaupt eine eigentliche Offenbarung Gottes und ein Glaubensakt an diese Offenbarung wesensnotwendig gehöre, ist eine irrige Behauptung Gründlers; denn zur „natürlichen“ Religion ist dies ebensowenig wie irgendeine Form „leibhaftiger Anschauung Gottes“ erforderlich. Dennoch läßt sich auch der von jemandem gesetzte Akt natürlicher Religion als ein ‚Gnadengeschenk Gottes‘ bezeichnen, indem es ja schon ein Geschenk Gottes ist, daß wir sind, Verstand und freien Willen haben und beides gut gebrauchen. Aber das Wort ‚Gnade‘ wird hierbei in einem allgemeinen Sinne als Ausdruck für jedes Geschenk gebraucht, auf das der Empfangende keinen strikten Anspruch hat.

Die „übernatürliche“ Religion ist nicht dadurch schon „übernatürlich“, daß Gott sich den Menschen offenbart, und ist dies auch selbst dann noch nicht, wenn er ihnen dabei Wahrheiten offenbart, die über ihre Einsicht gehen. Sondern im theologischen Sinn ist erst die Religion übernatürlich, die dem Menschen ein Endziel in der

Ewigkeit setzt, das nicht der Natur des Menschen entspricht, vielmehr wesenhaft über dieselbe hinausliegt, und deshalb ein gänzlich unverdientes, vollkommen freies Geschenk göttlicher Huld und Gnade ist. Das Streben nach einem solchen Endziel — wir wissen, daß es in der *visio beatifica* besteht — hat allerdings wesensnotwendig eine besondere Offenbarung Gottes an den Menschen zur Voraussetzung, und nicht minder eine von Gott bewirkte eigene innere Erhöhung aller der diesem Ziel zugeordneten religiösen Akte des Menschen, damit sie nicht mehr rein ‚natürliche‘ Akte bleiben, sondern ihrem übernatürlichen Ziel proportioniert seien. Diese dem Menschen ohne jedes Verdienst seinerseits von Gott zuteil werdende innere Vervollkommenung und Erhöhung seiner Akte — darunter auch z. B. seines Glaubensaktes —, wodurch der Mensch ein übernatürliches Ziel erhält, ist das, was im strikten Sinne der Theologie ‚Gnade‘ heißt, und wovon in der Theologie verschiedene Arten unterschieden werden. Diese Gnade ist in der Tat ein wesensnotwendiges Moment des Glaubensaktes, soweit er der übernatürlichen Religion angehört. Nur läßt sich das schlechterdings nicht durch „phänomenologische Wesensschau“, noch durch Analyse der „inneren Erlebnisse“ religiöser Menschen wissen; denn jene kommt ganz sicher nicht und diese wenigstens nicht mit Evidenz und Gewißheit über Dinge hinaus, die im Rahmen unserer Natur liegen.

Ich gedenke nicht durchaus zu bestreiten — darüber adhuc inter theologos lis est —, daß die Wirkungen der übernatürlichen Gnade sich auch in Modifizierungen der natürlichen Akte und Handlungen des Menschen, z. B. größerer Leichtigkeit, Freudigkeit, Festigkeit derselben usw., geltend machen. Aber dies im einzelnen mit Sicherheit psychologisch nachzuweisen, ist unmöglich. Das bloße innere Gefühl und Überzeugtsein einer Person vom Besitz solcher Gnadenschenkungen Gottes ist ein solcher Beweis nicht. Vor allem verliere man nie aus den Augen, daß die psychologische Modifizierung des Innern niemals der eigentliche Sinn und Wesenszweck der ‚Gnade‘ ist. Dieser liegt vielmehr, wie vorhin gesagt, in der übernatürlichen Erhöhung der Akte, also in etwas, dessen Vorhandensein wir durch keinerlei inneres ‚Schauen‘ oder sonstiges Erleben konstatieren können. Dieser Schranke müßte die phänomenologische Religionsphilosophie sich durchaus bewußt bleiben. Sie würde dann jene Unklarheiten vermeiden, an denen Gründlers Darstellung zum Schaden der Sache krankt.

Im Zusammenhang mit dem Gesagten sei Gründlers Stellungnahme zu der wichtigen Frage erwähnt, an was wir die Echtheit der Offenbarung erkennen. Dem historischen Nachweis schreibt er

„nur Wahrscheinlichkeitswert“ zu (33)⁷, und sucht statt dessen die eigentliche Erkenntnisquelle im persönlichen Erlebnis. „An welche Offenbarung ich glaube, das ist Sache meines persönlichen religiösen Erlebens, das wissenschaftlich weder bestätigt noch widerlegt werden kann“ (36). Zeigt sich uns nämlich als wahrscheinlich, daß eine gewisse Offenbarung echt sei, so kann uns das „veranlassen, uns so innig in diese zu vertiefen, daß uns mit Hilfe der göttlichen Gnade plötzlich ihr wirklicher Offenbarungscharakter, die Tatsache, daß sie ‚Wort Gottes‘ ist, intuitiv einleuchtet“ (38). Ich fürchte nur, daß dieses „intuitive Einleuchten“ von Menschen in Anspruch genommen werden wird, die an recht verschiedene Offenbarungen und Auffassungen derselben glauben. Beruht z. B. die Behauptung auf „intuitivem Einleuchten“, daß Gott, weil er barmherzig ist, jedem Menschen im Jenseits noch die Möglichkeit der Bekehrung gewähren muß? Muß es ein solches intuitives Einleuchten sein, das meine Stellungnahme zu der Frage entscheidet, ob z. B. die Offenbarungen der sel. Katharina von Emmerich echte Offenbarungen gewesen seien? In den obigen Worten Gründlers zeigt sich ferner wieder die irrige Auffassung, als ob die psychologisch nachweisbare Wirkung zum Wesen der Gnade gehöre. Als Beleg für diese Auffassung sei auch noch der Satz zitiert: „Von Gott strahlt auch die einzige Bestimmtheit aus, die man als immanentes Wesensmerkmal des religiösen Erlebens ansprechen könnte, das Licht der Gnade nämlich, das der religiösen Sphäre ihre eigentümliche Färbung verleiht, durch welche sie sich scharf von allen anderen Regionen des Bewußtseins abhebt“ (65).

§ 4. Das Verhältnis der Religion zu den Individuen und der Gemeinschaft („Gesamtperson“).

Wer ist das Subjekt des religiösen Erlebens? Die Person, antwortet Gründler, und definiert „Person“ mit Edith Stein — Zum Problem der Einfühlung. Diss. Freiburg i. B. 1917 — als jenes geistige Wesen, das, während die ‚Seele‘ wesensmäßig an einen Leib gebunden ist und durch Kausalgesetze geführt wird, in Vernunftgesetzen die Norm seines Handelns hat (77 ff.). Aber die Person, welche Religion erlebt und lebt, ist nach Gründler, der auch hier unter dem Einfluß Schelerscher Ideen steht, teils das einzelne

⁷ Auch Wunder kann Gründler nicht als Kriterium der Offenbarungsechtheit gelten lassen; denn er schreibt: „Ob freilich jemals Wunder eingetreten sind, das kann die menschliche Vernunft von sich aus nicht entscheiden, darüber kann uns nur die demütige Hinnahme der Offenbarung belehren“ (60). Soll dies auch wieder eine „Wesenseinsicht“ der Phänomenologie sein?

Individuum und teils die „Gesamtperson“, die an der Gemeinschaft aller endlichen religiösen Personen ihren Träger hat. Gründler denkt bei diesem Begriff nicht etwa bloß daran, daß in einer Gemeinschaft Religiöser die einen die religiösen Erlebnisse der anderen bemerken und dadurch veranlaßt sie ihrerseits mitleben. Ausdrücklich betont er, daß es auch ein „ursprüngliches“ Gesamterleben gibt, d. h. ein religiöses Erleben, das von seinem Ursprung an nicht von Individuen, sondern von einem Kollektivum solcher, von einer „Gesamtperson“ erlebt wird (98). „Die rationalistische Ansicht ist falsch, welche die Menschen als ganz isolierte, rein auf sich selbst gestellte ‚Inseln‘ ansieht, ohne unmittelbare, lebendige Verbindung, nur vermittelt eines komplizierten begrifflichen Zeichensystems miteinander verkehrend. Nein, gemeinsame Ströme unmittelbaren Erlebens durchfluten kleinere und größere Gemeinschaften der verschiedensten Art, deren größte die ganze vernünftige Menschheit, ja alle vernünftigen Wesen überhaupt umfaßt . . . Es gibt Erlebnisse, die überhaupt nicht Erlebnisse des Einzelmenschen . . . sind, sondern ganz ursprünglich gemeinsame Erlebnisse einer Mehrheit von Einzelpersonen“ (97). So hält Gründler z. B. die Trauer zweier Eheleute über den Tod eines geliebten Kindes für „eine gemeinsame Trauer von beiden. Weder Mann noch Frau ist das Subjekt dieses Personaktes, sondern die durch beide zusammen konstituierte Gesamtperson, deren Bestand sich in derartigen gemeinsamen Erlebnissen kundgibt“ (98).

Um mit unserer Stellungnahme zu Gründlers Lehre von der „Gesamtperson“ an das letzte Beispiel anzuknüpfen, so füge ich zu den beiden von Gründler erwähnten Möglichkeiten eine dritte, und zwar die allein dem Sachverhalt entsprechende hinzu. Nicht „weder Mann noch Frau“, sondern: „Je Mann und Frau sind das Subjekt dieser Trauer“. Es ist allerdings gewiß nicht so, daß der eine von ihnen anfangs zu trauern und darauf der andere, nachdem er die Zeichen dieser Trauer bemerkt, mit ihm mittrauerte. Vielmehr ist die Trauer beider gleich originale Trauer, hervorgerufen in jedem von ihnen durch den gleichen Grund, den Tod des von ihm geliebten Kindes. „Gemeinsam“ aber ist diese Trauer doch nur insofern, als sie, wenn auch zweimal, nämlich in jedem der beiden Eltern, existierend, doch im Wesen von gleicher Art ist und den gleichen Grund und Anlaß hat. Damit aber das Subjekt dieser Trauer nur e i n e s wäre, die Gemeinschaft beider Eltern, wie dies Gründler in seine Idee der „Gesamtperson“ hineinlegt, müßte auch die vorliegende Trauer ein numerisch einziger Akt sein, wovon doch im Ernst keine Rede sein kann. Was Gründler von einem in eigentlichem Sinn ‚gemeinsamen‘ Erleben der ganzen vernünftigen

Menschheit und sogar noch der Engelwelt dazu andeutet, ist in meinen Augen nichts als verschwommene Mystik, die aus unklarem Denken geboren ist. Nur das erkenne ich an, daß es Erlebnisse gibt, die je in mehreren Personen original auftreten können und, wenn das solcherart gemeinsame Erleben von diesen Personen bemerkt und vielleicht sogar gesucht wird, ein starkes Gemeinschaftsband derselben zu bilden vermögen. Diese Erlebnisse „konstituieren“ dann zwar nicht eine „Gesamtperson“, wohl aber eine bestimmte innere Gemeinschaft bestimmter Personen.

Vom religiösen Erleben, soweit es sein Subjekt in den Individuen besitzt, hebt Gründler hervor, daß sein Eintreten und seine Art ganz von der Natur und Struktur der einzelnen Persönlichkeiten abhängig sei. Solchen, die auf Schritt und Tritt Gott erblicken, stünden, meint er, die „Gottesblinden“ gegenüber, denen nichts Gelegenheit wird, das Göttliche zu erblicken. Doch glaubt Gründler im Gegensatz zu Edith Stein an die Möglichkeit einer Umwandlung der Natur der Persönlichkeiten, da eine solche in der Bekehrung Tatsache sei. Im tiefsten Kern jedes Menschen wohnt Göttliches. Aber damit dasselbe und Gott mit ihm in der Person auch zu erfolgreicher Wirkung kommen, muß die Person „sich selbst spontan von innen heraus aufschließen, sich Gott gegenüber öffnen, ihre Verslossenheit, Verstocktheit überwinden, auflösen“ (102). Wenn sie es nicht tut, so ist sie freiwillig sündhaft. „Ein solcher Mensch ist unfähig, Gottes Stimme in seinem Innern überhaupt zu vernehmen, sollte auch Gott in seiner gnädigen Güte noch so eindringlich zu ihm reden. Ehe er sich nicht selbst wieder aufgeschlossen und zu Gott hingewendet hat, kann er des Gottschauens nicht teilhaftig werden“ (103). Diese Ausführungen sind theologisch nicht ohne Bedenken; denn sie machen das Wirken Gottes vom Menschen selbst zu sehr abhängig, indem sie verkennen, daß auch das erste „Sichaufschließen“ des Sünders und die erste Preisgabe seiner Verstocktheit schon ein Erfolg der göttlichen Gnade ist. Es ist also nicht so, daß Gott „noch so eindringlich zum Menschen reden kann“, von diesem aber überhaupt nicht vernommen zu werden vermag, wenn derselbe nicht vorher von sich aus schon den Akt der Zuwendung zu Gott gesetzt hat. Wie könnte sonst Augustins Wort wahr werden: *Non merita nostra, sed dona sua coronat Deus*. Hier liegen schwierigste theologische Probleme vor, und es reichen „phänomenologische Wesensanalysen“ nicht aus, um in dieser übernatürlichen Materie klar und sicher zu gehen.

Richtig und schön rühmt Gründler von der Religion: „Sie ist das Innerste, ‚Intimste‘ im Einzelmenschen, sein ureigenster Besitz, und doch ist sie das stärkste und tiefste Band menschlicher Ge-

meinschaft“ (96). Im Streben nach dem Höchsten, nach Religion und Gott, sind alle Menschen solidarisch. Und die Gottesliebe erzeugt notwendig die allgemeine Nächstenliebe, die sich auch durch Fehler und Bosheit des Nächsten nicht abhalten läßt, ihn zu lieben und liebend für ihn zu sorgen (109 ff.). Das Mitleben mit dem religiösen Leben der Anderen, wie es die natürliche Folge der Gemeinschaft ist, ist das einzige Mittel, Religion zu erlangen, wenn ich sie nicht aus mir selbst habe, und bildet den Sinn und die Wurzel der Tradition (113 f.). In seinem jugendfrohen Idealismus der Nächstenliebe meint Gründler sogar: „Der Böse ist böse, weil der Gute nicht gut genug ist, weil er es an Liebe hat fehlen lassen“ (112). Allein, hat jemand größere Liebe zu seinem Nächsten haben und betätigen können als Christus, und sind trotzdem nicht doch Böse unter denen geblieben, bei denen er anklopfte?

§ 5. Der Unsterblichkeitsglaube.

Gehört zum Wesen der Religion „ein Streben nach Gemeinschaft mit Gott“ (Wunderle), so ist die Hoffnung auf ein unsterbliches Leben und der Glaube daran ein notwendiger Bestandteil des religiösen Gesamterlebnisses. Auch die Metaphysik zählt zu ihren Problemen das der individuellen Unsterblichkeit des Menschen. Ihr streitet aber Gründler die wissenschaftliche Beweisbarkeit entschieden ab. Zugleich lehrt er jedoch ebenso bestimmt, der Religiöse könne „mit absoluter Gewißheit erschauen“, daß das Beste im Menschen nicht verloren zu gehen vermöge; denn der Kern der Religion stecke im Gottvertrauen oder im Gefühl des Geborgenseins in Gott, in dem der Fromme sich gut aufgehoben wisse. Darum wird, meint er, der Fromme seiner Unsterblichkeit „in seinem religiösen Erleben, in seiner gläubigen Hingabe an Gott unmittelbar inne“ (106). Die Gewißheit dieses Glaubens ist größer als die aller wissenschaftlichen Einsicht. Dabei schließt der Unsterblichkeitsglaube keineswegs die Behauptung ein, daß das Individuum mit allen seinen individuellen Bestimmtheiten für die Ewigkeit geschaffen sei. Nur, daß ihm ein ewiger, unzerstörbarer Kern innewohne, das wird — allerdings bloß in der „übernatürlichen“ Einstellung des Glaubens — evident geschaut“ (107). Zugleich hiermit soll vom Religiösen auch die Wesensnotwendigkeit erschaut werden, daß Gottes Barmherzigkeit jedem auch in der Ewigkeit noch die Gelegenheit der Bekehrung gebe. Das sei der Sinn des Fegfeuers oder des Reinigungsortes (108 f.). Die Offenbarung spricht aber darüber bekanntlich anders. Soll man nun ihr mehr glauben oder der „phänomenologisch erschauten Wesensnotwendigkeit“?

§ 6. Von der „Idealität“ der Natur, der „Realität“ der Ideen
und der „Existenz“ Gottes.

Die Religionsphilosophie ist, betont Gründler, nur ein Ausschnitt aus der Gesamtwissenschaft vom Göttlichen; denn die „letzte, theoretische Grundlage“ dieser Wissenschaft liegt „in rationaler, metaphysischer und ontologischer Erkenntnis“ (3 und 32). Eine Hauptfrage kann nämlich nach ihm von der Religionsphilosophie gerade darum nicht beantwortet werden, weil ihre Methode die der Phänomenologie ist. Denn sie lebt aus diesem Grunde ganz in der Einstellung der „phänomenologischen Reduktion“⁸. Darunter versteht Husserl bekanntlich die Ausschaltung alles zur Existenz Gehörigen von der Untersuchung der Erkenntnisgegenstände behufs reiner Betrachtung der Wesenheiten und ihrer Verhältnisse. Gründler merkt an, diese Methode der „phänomenologischen Reduktion“ in seiner Religionsphilosophie in dem Sinne befolgt zu haben, daß er zwar die Dinge und Personen als gegeben hingenommen habe, aber doch nur „als gegeben für das Bewußtsein“. Infolgedessen sei noch die Frage offen, ob diese Dinge und Personen und vor allem ob der Gegenstand der Religion, Gott, auch wirkliche Existenz haben oder nicht (115).

Das soeben formulierte Problem ist für Gründler ein Fall des allgemeinen Gegensatzes von Realismus und Idealismus. Um es dementsprechend behandeln zu können, sucht er zunächst Klarheit über das Wesen und die verschiedenen Formen des Idealismus zu schaffen. Zu dem Zweck unterscheidet er die verschiedenen Auffassungen des Ausdrucks ‚Bewußtsein‘ und polemisiert gegen Husserl, der diese Unterscheidungen unterlassen und dadurch die theistische Lösung nicht gefunden habe. In erster Linie aber ist der Ausdruck ‚Existenz‘ nicht eindeutig. Es gibt eine *f a k t i s c h e* und eine *e i d e t i s c h e* Existenz. Letztere fällt zusammen mit dem Bestand der Wesenheiten, der durch innere Widerspruchslosigkeit bedingt ist. Die ‚eidetische‘ Existenz Gottes bildet keine Frage; denn „die Idee eines höchsten Gutes in Gestalt einer vollkommensten Person besteht ganz zu Recht und ist als solche auch kaum jemals angefochten worden“ (117). Sodann ist auch der Begriff der „Realität“ zweifach: einmal steht ihm der Begriff „irreal“, das andere Mal der Begriff „ideal“ gegenüber. Im ersten Sinne ist alles „real“ (wirklich, tatsächlich), das im Zusammenhang der raumzeitlichen Welt vorkommt. Seinen Ausweis findet es in der sinnlichen Wahr-

⁸ „Es wäre ein logischer Widersinn, vom Phänomenologen eine Beantwortung der religiösen Wahrheitsfrage zu erwarten“ schreibt M u n d l e, a. a. O. S. 46.

nehmung. Es wäre widersinnig, der Welt als Ganzem in diesem Sinne ‚Realität‘ zuzuschreiben, da sich nicht fragen läßt, „ob das Weltganze innerhalb der raumzeitlichen Welt existiere“ (118). Spricht man darum bei dem Weltganzen von ‚Realität‘, so kann sie nur als Gegensatz zu „ideal“ gemeint sein. In diesem Sinne bedeutet sie die Unabhängigkeit vom Bewußtsein und Idealität die Abhängigkeit von diesem. Diese Bedeutung liegt darum auch der Frage zugrunde, ob die Welten der Tatsachen und der Wesenheiten real, d. h. vom Bewußtsein unabhängig seien.

Die idealistische Antwort auf die aufgeworfene Frage ist je nach dem Sinn, den sie mit dem Ausdruck ‚Bewußtsein‘ verbindet, verschieden zu beurteilen. Sie denkt bei dem Grund aller Realität entweder an das empirische reale Bewußtsein oder an das ‚Wesen‘ Bewußtsein oder an das absolute, göttliche Bewußtsein. Dieser letztere mögliche Sinn des Ausdrucks Bewußtsein fehlt bei Husserl, gehört aber zu den Konsequenzen seiner Theorie (121 f.).

Unter den Gründen Husserls für die idealistische Auffassung der von uns wahrgenommenen Dingwelt ist der ausschlaggebende, daß alle realen Einheiten in ihr „Sinneseinheiten“ sind, und deshalb ein sinngebendes Bewußtsein voraussetzen. Dieser Gedanke ist, sagt Gründler, an und für sich richtig. Aber es fragt sich, wer dieses sinngebende Bewußtsein sei. Von einem „Sinn“ in der Dingwelt zu sprechen, bedeutet, daß es einen Zusammenhang unter den verschiedenen Wahrnehmungsaspekten der Dinge gibt, kraft dessen wir sie als Einheiten von Dingen und diese wieder zusammen als eine einheitliche Welt von Dingen erfassen. Doch gehört, urteilt Gründler, ein solcher Sinnzusammenhang nicht zum Wesen der Realität; denn das Bewußtsein wäre auch ohne einen solchen Zusammenhang der Wahrnehmungen möglich. Folglich hat das Reale oder Transzendente diesen Zusammenhang empfangen. Aber von welchem Bewußtsein? Nicht vom empirischen, endlichen Bewußtsein, weil die Konstituierung der Dingeinheiten und Dingwelt nicht in seinem Belieben steht, da es sonst keine Täuschung gäbe (124 ff.). „Hieraus geht hervor, daß die Dingwelt dem reinen, endlichen Bewußtsein gegenüber real ist, daß sie unabhängig von ihm in unbeeinflussbarer Autonomie existiert“ (127). Aus dieser Unabhängigkeit der Dinge unserer Sinneswahrnehmung von unserm Bewußtsein darf man jedoch nicht schließen, daß sie überhaupt vom Bewußtsein unabhängig wären; denn sie könnten dann keine Sinneseinheiten sein. Dieses Bewußtsein, von dem sie abhängen, läßt sich aber auch nicht suchen im „Bewußtsein überhaupt“; denn dieses ist, weil bloßes Eidos, unfähig, Realität hervorzubringen. Es muß demnach den Dingen ein reales Be-

wußtsein zugrunde liegen. Und dieses sinngebende Bewußtsein muß ein einziges, einzigartiges und die ganze Welt umfassendes, also unendliches sein. Folglich existiert das göttliche Bewußtsein, und ist ihm gegenüber „die Welt ideal“ (128).

Gründler hat, wie die Anmerkung zu dem letzten Ausdruck zeigt, selbst den pantheistischen Klang desselben herausgehört. Darum sucht er seine Lehre als „theistischen Idealismus“ dadurch zu sichern, daß er sagt, analog wie das Objekt gegenüber dem endlichen Bewußtsein transzendent sei, so nehme er eine Transzendenz des Objekts auch gegenüber dem Bewußtsein Gottes von ihm an. Er betrachte die Welt nicht als identisch mit den Bewußtseinsakten Gottes, sondern nur als in ihrem Sein von diesen abhängig, wobei er außerdem noch die Personen „durch eine Selbsteinschränkung der göttlichen Allmacht“ als „freie“ geschaffen sein lasse. Allein, wenn man bedenkt, daß auch z. B. die Phantasiebilder gegenüber unserm Bewußtsein von ihnen transzendent, zugleich aber in ihrem Sein von ihm abhängig sind, also trotz ihrer Transzendenz nicht außerhalb desselben existieren, so erkennt man, daß Gründler auch hier wieder unklar denkt und spricht und die Gefahr pantheistischer Auslegung seiner Theorie keineswegs bestimmt beseitigt hat. Er hätte klipp und klar sagen müssen, mit dem Ausdruck, die Welt sei dem göttlichen Bewußtsein gegenüber „ideal“, wolle er nur lehren, ihr gehe ihr ideales Vorbild in der Ideenwelt des göttlichen Bewußtseins voraus. Dann hätte er sich freilich ausgedrückt in einem Satze, der so alt ist wie das christliche Denken, und hätte also in diesem Sinne „traditionell“ gesprochen.

Die Frage der Idealität oder Realität wird aber von Gründler nicht nur in bezug auf die existierenden Dinge, sondern auch in bezug auf die reinen Wesenheiten aufgeworfen. In dieser Hinsicht lehrt er, daß alle Wesenheiten oder „Ideen“ etwas sind, das von jedem, auch dem göttlichen Bewußtsein, vorgefunden und geschaut, von keinem also geschaffen wird. Auch die Wesensgesetze binden genau wie die logischen Gesetze jegliches Bewußtsein. Den Ideen kommt also Ewigkeit und „Realität“ zu. Das zeitlose Eidos „ist jedem, auch dem göttlichen Bewußtsein gegenüber real, d. h. in seinem Bestand unabhängig von ihm“ (131). Zu diesem genauerer Aufklärung — wie sie in der christlichen Philosophie längst zu finden ist — dringend bedürftigen Satze läßt sich Gründler durch Husserls phänomenologische Theorie von der Transzendenz der geschauten Wesen führen⁹. Diese ewigen Ideen oder Wesenheiten,

⁹ Darstellung und Kritik dieser Theorie in unserer „Erkenntnistheorie“ (1922) Kap. III. Hauptprobl. d. Metaphysik (1923) Kap. IV.

so folgert nun Gründer aus seinem Satz von ihrer ‚Realität‘ weiter, samt ihren gesetzlichen Wesensverhältnissen sind die Normen des Guten. Gott als absolut heiliges und gutes Wesen muß sich in seinem Wollen nach ihnen richten, wie er sie auch erkennen muß, da sein Denken nicht anders als wahr sein kann. Dadurch ist Gott das summum bonum, und so „nicht nur als absoluter Grund der realen Welt ens realissimum, sondern als allervollkommenste, höchste Wesenheit auch König im Reich der Ideen, Herrscher beider Welten, der Welt der Tatsachen und der Welt der Wesenheiten“ (131). Erst durch dieses summum bonum vollendet sich die Welt der Wesenheiten, da es „die Spitze der Pyramide des Ideenreiches bildet, von der Platon spricht“ (131). Leider ist diese Placierung Gottes an der Spitze der Ideenwelt für die christliche Auffassung von Gott durchaus unzureichend. Auch verstehe ich die Logik Gründlers nicht, der daraus, daß Gottes Denken und Wollen von der nach seiner Ansicht von ihm selbst unabhängigen Ideenwelt abhängig sei, den Schluß zieht, so sei Gott „König und Herrscher“ über diese Welt. Zwischen Plato und christlicher Auffassung läßt sich durch so einfache, die Wesensunterschiede verschleiernde Begriffe denn doch nicht vermitteln. Schief und mißverständlich ist auch Gründlers Schlußsatz dieses Paragraphen, daß die vollkommene Seligkeit Gottes, wie schon Aristoteles gesehen, in der ewigen Schau der Ideen bestehe (131). Der Grund für alle diese Unklarheiten ist, daß es Gründer an der nötigen Einsicht in das Verhältnis der Ideenwelt zum Sein Gottes fehlt. Durch „phänomenologische“ Wesenschau ist diese Einsicht freilich nicht zu erlangen.

In der Erschaffung der Tatsachenwelt, zu der ihn seine überfließende Liebe bestimmte, ist Gott frei gewesen. Allerdings konnte er nichts schaffen, das Wesensgesetzen widersprechen würde, und konnte nur solche Tatsächlichkeiten hervorbringen, deren Urbilder im Reich der Ideen vorhanden waren. Ferner mußte er, weil er „mit höchster Seligkeit beschenken wollte, wesensnotwendig freie Geschöpfe hervorbringen“ und „seine Allmacht einschränken“ (§ 26 S. 131 ff.).

Der Schlußparagraph der Gründlerschen Schrift behandelt auf knapp zwei Seiten (133 f.) das Problem der „Realität Gottes“. Die Sinnzusammenhänge und Wertverhältnisse in der Welt „weisen ihrem eigenen Wesen nach auf Gott als den Urheber all dieses Sinnes und Wertes hin“. Unser eigenes Bewußtsein ist so wenig die Quelle dieser Welt, daß wir vielmehr es selbst „als willkürlich von einem überragenden Geist geschaffenes, also selbst seinem Wesen nach von Gott abhängiges erleben“. Dadurch ist Gottes Unabhängigkeit von unserm Bewußtsein oder seine „Realität“ „uns über

jeden Zweifel erhaben“. „Ob man Gott aber eine tatsäc h l i c h e Existenz [für Gründler mit raumzeitlicher Existenz, wie gesehen, identisch] zugestehen kann, ist sehr fraglich, denn er ist über Raum und Zeit erhaben und existiert nicht ‚innerhalb‘ der raumzeitlichen Welt, diese vielmehr existiert ‚in‘ ihm als dem Schöpfer.“ Eine gewisse „Tatsächlichkeit“ kommt der Existenz Gottes aber doch darum zu, weil Gott in der Tatsachenwelt wirksam ist. So ist „die Existenz Gottes ganz einzigartig und läßt sich mit keiner anderen vergleichen. Sie liegt jenseits des Unterschiedes zwischen ‚Tatsache‘ und ‚Wesen‘, läßt sich unter keinen der Begriffe ‚faktisch‘ und ‚eidetisch‘ einordnen“¹⁰. Darin sieht Gründler, wie er in der Anmerkung schreibt, den Grund für „die Möglichkeit eines ontologischen Gottesbeweises“. Bei einem „Phänomenologen“ ist es auch nicht anders zu erwarten, als daß er vom „ontologischen Gottesbeweis“ urteilt, derselbe sei „trotz Kants Kritik noch nicht abgetan“ (32). Denn, wenn wir wirklich, wie es ja auch vorhin wieder bei Gründler hieß, unsere und der Welt Abhängigkeit von Gott als ihrem Schöpfer „erleben“, und nicht bloß erschließen, wenn wir in diesem Leben die „evidente, leibhafte Anschauung Gottes“ in gewissen Akten genießen, dann ist es selbstverständlich, daß wir aus dem Wesen Gottes, wie wir es erfassen, auch seine „Realität“ unmittelbar ansehen können. Von da aus behält Gründler auch mit dem anderen Satze Recht, daß „der rationale Beweis des Daseins Gottes gegenüber seinem anschaulichen Aufweis für den lebendigen Glauben von ganz untergeordneter Bedeutung ist“ (31).

Überblicken wir die „Metaphysik“ Gründlers im Ganzen, so zeigt sie in keinem Punkte einen Fortschritt über die Metaphysik der großen katholischen Theologen und Philosophen. Im Gegenteil bleibt sie hinter den Leistungen derselben sehr zurück. Überall Schiefheiten¹¹, Unklarheiten, Behauptungen statt echter, in die

¹⁰ Die Anregung zu diesem Gedanken dürfte von G r a t r y ausgegangen sein. Bei diesem heißt es: Dieu est le seul être à la fois idéal et réel, dont l'idéalité soit identique à la réalité... Tout autre être a son idée en Dieu, et sa réalité est distincte de son idée... C'est pour cela que la démonstration de l'existence de Dieu est à la fois rationnelle et expérimentale.“ De la conn. de Dieu.⁹ I S. 316. — Im übrigen erklärt Thomas von Aquin als den Sinn, in dem das Wort des Dionysius Areopagita, daß Gott über dem Sein sei, sich annehmen lasse: Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit existens, sed quia est supra omne existens, inquantum est suum esse. S. Th. 1 qu. 12 a. 1 ad 3.

¹¹ Nur noch ein Beispiel für diese Schiefheiten. S. 35 und 38 sucht Gründler „das alte Wort“ zu rechtfertigen, „die Philosophie sei eine ‚Magd des Glaubens‘“. Aber, so heißt dieses Wort gar nicht, sondern: philosophia ancilla theologiae. Das aber ist etwas nach seinem Sinn ganz wesentlich anderes. Die letzte Wurzel dieses Wortes liegt in der Weltanschauung Philos und Plotins. Bei den christlichen Denkern findet es sich zuerst bei Klemens von

Tiefe dringender, allen Schwierigkeiten nachgehender Beweise. Wie beim Studium nicht aller, aber doch mancher anderen „phänomenologischen“ Arbeiten muß ich mich auch bei der Lektüre der Gründlerschen Schrift immer wieder darüber wundern, mit welcher Leichtigkeit und Sicherheit Dinge als durch „phänomenologische Wesensschau einsichtig gegeben“ hingestellt und als „Wesensnotwendigkeiten“ betitelt werden, deren Aufhellung und Beweis uns armen Nicht-Phänomenologen die allergrößte Mühe bereitet. Und doch, wenn ich zu wählen habe zwischen „Erleben“ oder Ergründen und Erschließen, brauche ich nicht lange zu überlegen. So sympathisch darum auch die aus der Schrift Gründlers uns entgegenströmende Wärme des religiösen Empfindens uns berührt, so müssen wir doch urteilen, daß Gründlers Versuch der phänomenologischen Ausnützung seines religiösen Erlebens zur Feststellung der Wesenheit und Wesensverhältnisse der Religion am schlagendsten beweist, wie die Phänomenologie sich noch heute darüber im unklaren ist, wo ihre Grenzen liegen. Gründlers „Wesenserschauungen“ der Religion können letzthin namentlich auf jugendliche, Neuerungen und Zweifeln so leicht zugängliche Gemüter nur verwirrend einwirken.

ZEHNTES KAPITEL.

ZUR ALLGEMEINEN KRITIK DER PHÄNOMENOLOGISCHEN RELIGIONSPHILOSOPHIE.

Vergessen wir, um zu einer abschließenden Würdigung der Religionsphänomenologie zu gelangen, nicht, um welches Ziel es sich handelt. Gegenstand der Untersuchung ist die natürliche Religion des Menschen oder sind die religiösen Erscheinungen, soweit sie ins Bewußtsein fallen und den natürlichen Anlagen und Funktionen der Seele entspringen. Nicht Gegenstand der Untersuchung ist also die Religion, soweit sie in der unsichtbaren Erhebung der Seele durch die übernatürliche Gnade zu einem übernatürlichen Lebensziel wurzelt. Ziel aber der wissenschaftlichen Untersuchung dieses Gegenstandes ist seine philosophische Erkenntnis. Dies besagt, ist die sichere Erkenntnis von Wesen und Wahrheitsgehalt dessen, was die natürliche Religion umfaßt. Es handelt sich also nicht um die Frage, wie faktisch von gewissen Personen oder Völkern oder in gewissen

Alexandrien, sodann bei Johannes Damascenus, Petrus Damiani, Robert von Melun und anderen. Vgl. Mart. Grabmann, Die Gesch. d. schol. Methode I (1909) S. 80, 109, 232 f. und II (1911) S. 353.

Zeiten Religion empfunden und geübt worden ist. Das ist Untersuchungsgegenstand der Geschichte und der Psychologie der religiösen Anschauungen und Erlebnisse. Freilich ist es richtig, daß die Religion nicht identisch ist mit der religiösen Theorie der Wissenschaft, sondern einen Vorgang des wirklichen Lebens der Menschen bildet. Aber nicht minder richtig ist es auch, daß die Religion unter ihren Akten auch solche der Vorstellung des Objektes umfaßt, auf das ihre Akte sich beziehen. Der Religiöse hat ein gewisses Objekt, an das er glaubt, das er liebt, verehrt, fürchtet, anruft usw. Die Zahl und Art dieser Akte sowie ihr Aufbau aufeinander ist ebenso wenig in allen Religiösen identisch wie ihre Anschauung über das Objekt, dem sie diese Akte weihen. Und doch können diese verschiedenen religiösen Lebensstatsächlichkeiten nicht nur nicht alle an Wert einander gleichstehen, sondern können auch nicht alle wahre und echte Religion sein. Ist aber diese Behauptung überhaupt sinnvoll?

Einer Lebenserscheinung des Menschen den Charakter der Echtheit und Wahrheit unter Umständen absprechen zu wollen ist dann ohne Sinn, wenn sie, wie etwa das Sehen oder Hören, durch die Natur selbst im Menschen ausgelöst und geformt wird. Ist aber das religiöse Erlebnis von dieser Art? Ohne Zweifel ist es dem Menschen nach hinreichender Entwicklung seiner Geisteskräfte ‚natürlich‘, Religion zu haben. Die Geschichte kennt keine wirklich religionslosen Völker. Aber dieser Ausdruck, es sei dem Menschen ‚natürlich‘, Religion zu haben, ist unbestimmt und vieldeutig. Das Sehen und Hören ist dem Menschen in dem Sinne ‚natürlich‘, daß ihm eine bestimmte reale Anlage zu diesen Lebensäußerungen angeboren ist, und daß diese durch Erleiden einer äußeren Einwirkung naturnotwendig, d. h. unabhängig vom Wissen und Wollen des Menschen, in der ihr durch ihre Natur vorgeschriebenen Weise in Funktion tritt. Die Lage des Menschen gegenüber der Religion ist nicht ganz die gleiche. Allerdings finden sich Anschauungen, die die Religion fast auf die gleiche Stufe wie das Sehen und Hören stellen. Eine solche haben wir bei R. Otto kennengelernt, nach dem es im Menschen eine angeborene spezifische Anlage für die religiösen Erlebnisse gibt und ein naturnotwendiges Erwecken derselben zur Funktion. Aber diese Behauptung ist Theorie und unterliegt der Frage, ob ihr Wahrheit zukomme, ebenso wie es durchaus ein Gegenstand berechtigter Frage ist, ob die originäre Funktion der religiösen Anlage, wie dies Otto behauptet, in Gefühlsakten bestehe.

Der Begriff einer „natürlichen Anlage des Menschen zur Religion“ läßt sich auch wesentlich anders auffassen, als es Otto tut.

Er kann auch sehr wohl bedeuten, daß in der Religion nicht besondere Anlagen, Kräfte und Tätigkeiten des menschlichen Geistes in Funktion treten, sondern dieselben, die auch an anderen geistigen Erlebnissen beteiligt sind, daß sie aber im religiösen Erlebnis sich auf ein besonderes Objekt richten, zu dessen hinreichendem Bewußtwerden die geistige Verarbeitung der Erfahrungsgegebenheiten der Natur, Gesellschaft und Geschichte einen jeden notwendig und mühelos hinführt. Besteht aber diese Möglichkeit, daß die Religion im Menschen so entspringe, so kann ihre wahre Natur, wie alles, was von menschlichem Urteil abhängt, verfehlt werden. Steckt ein rationales Moment in der Religion, ist es bestimmend oder wenigstens mitbestimmend für das religiöse Erlebnis — und wir haben gesehen, wie ein solches sogar von M u n d l e für den Glaubensakt zugestanden wurde —, so hängt es je vom Erfassen oder Verfehlen des Inhaltes dieses Momentes ab, ob das durch dasselbe bestimmte faktische Erlebnis eines Menschen wirklich Religion sei oder nicht.

Was ergibt sich aus dem Gesagten? Daß es unmöglich ist, das Wesen der Religion dadurch mit Sicherheit zu bestimmen, daß man es aus faktischen religiösen Erlebnissen durch „Einklammerung“ des Existenziellen und Individuellen zu erschauen sucht. Die Frage nach dem Wesen der Religion ist ja gleichbedeutend mit den Fragen: Was gehört n o t w e n d i g zur Religion? Was von dem, das man in einem faktischen religiösen Erlebnis schaut, darf man als so zu ihm gehörig ansehen, daß ohne dasselbe es nicht mehr ‚religiöses‘ Erlebnis wäre? Enthält es zu viele oder zu wenige Akte? Enthält es sie im richtigen Ordnungsverhältnis oder nicht? Glaubt z. B. der Religiöse an seinen religiösen Gegenstand, weil er ihn liebt, oder liebt er ihn, weil er an ihn glaubt? Ist Religion möglich, wo der Gegenstand gesucht wird in Naturgewalten, oder nur, wo er personhaft angenommen ist? Kann Religion jemandem gegeben sein, der dem religiösen Gegenstand beschränkte Macht — z. B. durch die Materie, wie bei Plato — oder nur dem, der ihr Allmacht zuschreibt, usw.? Wie sollten sich diese Fragen und verwandte „phänomenologisch“ entscheiden lassen? Im f a k t i s c h e n religiösen Erleben der verschiedenen Menschen finden wir sie v e r s c h i e d e n beantwortet. Sollten wir uns da darauf beschränken, nur die allen religiösen Erlebnissen gemeinsamen allerallgemeinsten Züge zur Religion zu rechnen? Aber erstens ergäbe das einen sehr unbestimmten Begriff der Religion, der die meisten der obigen Fragen unentschieden ließe, und zweitens wäre dies das Gegenteil von Phänomenologie, da diese die Methode der Abstraktion eben n i c h t als die Methode der Wesenserkenntnis gelten läßt.

Ja, wenn die Religion ein unabänderlicher Naturvorgang in der Seele wäre, möchte sich ihr Wesen in jedem Faktum von Religion erschauen lassen. Aber diese Natur hat die Religion nun einmal nicht. Sie ist ein Komplex verschiedener seelischer Akte, geeinigt durch die intentionale Beziehung auf ein gewisses gemeinsames Objekt und gemeinsames Ziel. Welches dieses Objekt, welches dieses Ziel und welche diese Akte seien, das ist es, was die Frage nach dem Wesen der Religion beantwortet haben will. Und diese Antwort darf für keinerlei Zweifel Raum lassen. Sie muß die *Notwendigkeiten* der Religion zeigen, einerlei ob die Menschen ihnen in ihren Erlebnissen immer und überall genügen oder nicht; und muß dies bestimmt und gewiß zeigen, so daß an der Wahrheit, daß jene Wesensnotwendigkeiten die Religion beherrschen, nicht zu zweifeln ist.

Von ‚Notwendigkeit‘ läßt sich in einem zweifachen Sinne sprechen. Im ersten und eigentlichen Sinne ist das als ‚notwendig‘ zu bezeichnen, für das man einen zureichenden Grund erkennt und angeben kann, aus dem man *einsieht*, daß es so, wie es ist, sein muß und nicht anders sein kann oder sein darf. Als ‚notwendig‘ bezeichnet man dann aber auch *faktische* Verhältnisse, von denen man erkennt, daß sie nicht trennbar sind, sondern immer und überall bestehen, ohne daß man doch die *innere* Notwendigkeit davon einsehen könnte. So erkennen wir z. B., daß Farbe und Ausgedehntheit voneinander nicht trennbar sind, obwohl wir doch aus dem Wesen der Farbigkeit (des Rotseins, des Grünseins usw.) diese Notwendigkeit nicht ableiten können. Ich möchte diese beiden Fälle als *rationale* und *empirische* Notwendigkeit voneinander unterscheiden. Es ist sofort klar, daß die Phänomenologie als *solche* nur die zweite Art von Notwendigkeit, die empirische, erkennen kann. Spricht sie auch von Notwendigkeiten der ersten Art, so tut sie es als *rationale* Philosophie und *Metaphysik*, aber nicht mehr als Phänomenologie.

Die zur Konstitution der Religion gehörigen Notwendigkeiten sind *rationale* d. h. *einsichtigerkennbare*, nicht lediglich als faktisch vorhandene konstatierbare. Dies ist freilich der große Scheidepunkt der Geister. Die protestantischen Religionsphilosophen sind, soweit ich sehe, durchgängig der Ansicht, daß wir in der Religion lediglich ein Faktum des menschlichen Geistes von einer bestimmten Struktur vor uns haben, und daß wir für die Notwendigkeit der in diesem Faktum eingeschlossenen Überzeugungen keinen anderen Rechtsgrund als eben dieses Faktum selbst besitzen. Darum leugnen sie die Beweisbarkeit Gottes durch Verstandesgründe und lassen die Sicherheit des Daseins Gottes eben darin

gründen, daß wir faktisch religiös sind und an Gott glauben. Der Gläubige bedarf deshalb nach ihnen keines Gottesbeweises; wer aber nicht glaubt, dem kann man, sagen sie, das Dasein Gottes nicht beweisen, und ihn dadurch zum Glauben bringen. So versteht man, daß, w o d i e s e A u f f a s s u n g z u g r u n d e l i e g t, der Gedanke, behufs wissenschaftlicher Erforschung der Religion die phänomenologische Methode in Anwendung zu bringen, der gegebenen ist. Deshalb besteht ein innerer Zusammenhang zwischen der phänomenologischen Untersuchung der Religion und der Beschränkung der religiösen Wesensnotwendigkeiten auf faktische Notwendigkeiten, auf eine Art von religiösem Psychologismus. So naturgemäß aber das Zurückgreifen auf die phänomenologische Erkenntnismethode in der Religionsphilosophie dort ist, wo man an der rationalen Beweisbarkeit Gottes verzweifelt, ebenso unnatürlich ist dasselbe auf der anderen Seite dort, wo man, wie es bei Scheler der Fall ist, an der metaphysischen Erkennbarkeit Gottes festhält, und darum in diesen Erkenntnissen die natürliche Quelle für die wissenschaftliche Bestimmung des Verhältnisses hat, das der Mensch gegenüber Gott einnehmen soll.

Man wird sofort einwenden, gerade die Phänomenologie habe den Psychologismus überwunden durch den Aufweis unbedingter Wesensnotwendigkeiten. Dieses Verdienst will ich ihr nicht absprechen. Aber es leben, möchte ich sagen, zwei Seelen in der Brust der Phänomenologie. Die eine schaut Wesenheiten in den Phänomenen, z. B. in einem gesehenen Rot die Wesenheiten des Rot und der Farbe; und dieses Erschauen der Wesenheiten an den individuellen Gegebenheiten ist der spezifische Sinn der Phänomenologie. Gemäß dieser Art des Schauens sucht man an faktischen religiösen Erlebnissen das Wesen der Religion phänomenologisch zu erschauen. Die andere Seele der Phänomenologen schaut begriffliche Notwendigkeiten, d. h. Beziehungen, die sich zwischen bestimmten Begriffen aus ihrem Inhalt unmittelbar ergeben. So ist z. B. zu erschauen, daß aus dem Sinn des Begriffes Gott die Notwendigkeit unbedingten Glaubens an seine etwaigen Offenbarungen folgt. Dieses zweite Schauen nun ergibt zwar teils unmittelbar teils durch Schlüsse die Erkenntnis rationaler Notwendigkeiten, ist aber nichts spezifisch Phänomenologisches. In der Praxis der Phänomenologie nun sind diese beiden Schauungen nicht reinlich getrennt. Da laufen vielmehr Erkenntnisse der zweiten Art unmerklich so eng zusammen mit solchen der ersten Art, daß es schwierig ist, sie auseinanderzuhalten, und sogar den Phänomenologen selbst ihr Unterschied gar nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein scheint. Ganz besonders gilt dies von den Entwicklungen,

die wir bei Scheler und Gründler finden. Wenn z. B. Gründler als eine Wesensnotwendigkeit auf Grund dessen, daß Gott nicht nur gerecht, sondern auch barmherzig sei, den Satz aufstellt, daß jeder auch in der Ewigkeit noch müsse selig werden können, oder wenn Scheler aus dem Faktum der Sünde in der Welt und den Eigenschaften des Schöpfergottes die Notwendigkeit der Existenz von Engeln und ihres Falls zu erschauen meint, so stützen sie sich nicht auf Schauungen der ersten Art, also echt phänomenologische, sondern auf solche der zweiten Art, die weder phänomenologisch noch, in diesem Fall, zutreffend sind. Oft genug läßt Scheler es ferner im Dunkeln, welchem Schauen er seine „Wesensnotwendigkeiten“ verdankt; z. B. wenn er vom „Glauben“ behauptet, er sei wesensnotwendig „evidenter“, „absolut gewisser“ Glaube; oder wenn er vom „absolut, durch und in sich Wertvollen“ das „synthetische ontische Axiom“ aufstellt, daß dasselbe notwendig existiere und von der „Wertart des Heiligen“ sei.

Angenommen aber auch, die Phänomenologie könne mit ihrer spezifisch phänomenologischen Methode und Zielsetzung an faktischen religiösen Erlebnissen das Wesen der Religion in seiner spezifischen Eigenart mit Sicherheit erschauen, so läßt sie dennoch gemäß ihrer Natur die wichtigste Frage der Religionsphilosophie, nämlich die nach der Existenz des religiösen Gegenstandes und der davon abhängigen Wahrheit der Religion, unbeantwortet; denn die Eigenart der Phänomenologie besteht ja gerade darin, alles, was zur Existenz gehört, auszuschalten, um die reinen Wesenheiten zu erfassen. Da aber für die wissenschaftlich philosophische Betrachtung der Religion die Frage nach ihrer Wahrheit schließlich doch wohl die Hauptfrage ist, so bedarf sie eines metaphysischen Weiterbaus über die Phänomenologie hinaus, so daß letztere mindestens nicht allein die Aufgaben der Religionsphilosophie bewältigen kann. Gründler und Mundle haben dies offen ausgesprochen, Winkler hat es nur halb erkannt, und Scheler, obwohl auch er von einer gegenseitigen Ergänzung von Philosophie und Religion spricht, glaubt doch praktisch Dinge phänomenologisch zu erschauen, wie das Dasein des *Ens a se*, die gar nicht mehr Wesens-, sondern Existenzialerkenntnisse sind, und also Aufgaben der Metaphysik, aber eben nicht der Phänomenologie bilden.

Die Phänomenologie vermag also gemäß ihrer logischen Eigenart die Frage der Existenz des religiösen Gegenstandes und damit die der Wahrheit der Religion nicht zu beantworten. Kann sie da aber auch nur das Wesen der Religion wirklich erfassen? Wenn es für die Religion nicht wesentlich wäre, ob ihr Gegenstand existierte oder nicht, möchte man diese Frage wohl bejahen. Aber in Wirk-

lichkeit ist dies für die Religion geradezu entscheidend. Denn, wenn Gott nicht existierte, so wäre es sinnlos, an ihn zu glauben, ihn zu lieben, zu fürchten, zu verehren usw. Das Wesen der Religion wäre also ohne die Existenz Gottes eine Sinnlosigkeit, wie es anderseits nicht nur sinnvoll, sondern mehr, nämlich ein einsichtige Denknöwendigkeit ist, an Gottes Wort zu glauben, Gott zu lieben und zu verehren, wenn er existiert. Ohne wissenschaftliche Stellungnahme zu der Frage, ob Gott existiert oder nicht, welches seine Natur und seine Attribute seien, läßt sich darum das Wesen der Religion und der Inbegriff der religiösen Notwendigkeiten unmöglich philosophisch bestimmen.

Man antworte mir nicht, wie man das Wesen Gottes bestimmen könne, ohne das Dasein Gottes zu erörtern, so lasse sich auch das Wesen der Religion bestimmen, ohne zur Frage der Existenz ihres Gegenstandes Stellung zu nehmen. Beide Fälle liegen nämlich nicht gleich. Das Wesen Gottes schließt, soweit unser menschliches Erkennen desselben in Betracht kommt, sein Dasein nicht ein, das Wesen der Religion schließt dagegen das Dasein Gottes ein, da ohne dasselbe die religiösen Akte ohne Sinn und Ziel wären. Man könnte mir also höchstens erwidern, auch wenn die religiösen Akte (Erebnisse) ohne das Dasein Gottes ohne Sinn wären, so bestehe ihr faktisches Wesen nun eben doch darin, auf Gott gerichtet zu sein. Ich frage: Was heißt dies im Grunde? Es heißt, daß das Wesen der Religion, also der höchsten Blüte des menschlichen Geistes, der allgem reinsten und wichtigsten Kulturerscheinung, eventuell in einer grandiosen Täuschung des Menschen bestehen könne, im Glauben an etwas, das gar nicht ist, im Lieben und Fürchten eines etwas, das es überhaupt nicht gibt. Das aber ist widersinnig. So wird man mir sagen, das Wesen des Glaubens bezeuge durch sich selbst seine Wahrheit. Winkler und Mundle deuten eine solche Antwort an. Der Gedanke ist der, daß der Glaube durch sich selbst die Gewißheit vom Dasein Gottes verleihe. Allein, hierin steckt eine Äquivokation. Der Glaube ist ein Für-gewiß-halten, daß es Gott gebe, daß er uns höre, für uns Sorge, uns belohne und bestrafe usw. Verleiht aber das Glaubenserlebnis durch diese seine subjektive Gewißheit auch objektiv die Gewißheit, daß es tatsächlich so ist, wie es annimmt, und ohne dessen Tatsächlichkeit es eben eine Sinnlosigkeit und Täuschung ist und bleibt? Scholz und Mundle haben den Mut, diese Frage zu verneinen, und bewähren sich dadurch als logische Denker. In der Tat! Auch der festeste Glaube des Religiösen an Gott kann durch sich nicht ausschließen, daß er vielleicht objektiv ein Irrtum sei, und kann aus diesem Grunde die Schwierigkeit nicht überwinden, daß das Wesen

der Religion eventuell in einer großen Sinnlosigkeit bestehe, und das heißt, daß im Menschen Religion und Vernunft einander nicht ergänzen und stützen, sondern einander widersprechen; denn Vernunft ist Sinn, nicht Sinnlosigkeit.

Das Wesen der Religion ist mithin in einer Weise, die ein harmonisches Verhältnis von Religion und Vernunft in der Einheit des menschlichen Geistes ermöglicht, nur von der Erkenntnis der Existenz und Natur ihres Gegenstandes d. h. Gottes her zu bestimmen. Erkennt die Vernunft auf welchem Wege auch immer, daß es im Universum einen Gott gibt, und erkennt sie seine wunderbaren Attribute, so ist von dieser Grundlage aus das Wesen und die Notwendigkeit der Religion ohne jede Mühe und Schwierigkeit einsichtig zu erschauen. Man mißverstehe also meine Auffassung nicht. Für mich fallen die philosophische Theologie und die Religionsphilosophie nicht zusammen. Jene liefert nur die Fundamente für diese, indem sie nachweist, daß es über uns einen Gott gibt, und seine herrlichen Eigenschaften ans Licht stellt. Die Religionsphilosophie als solche zieht daraus die Konsequenzen, indem sie erforscht, welches Verhältnis des vernünftigen Menschen zu Gott diesen Wahrheiten gemäß sei. Erst die Anwendung hieraus sind dann die Vorschriften an den Menschen, wie er sich, um Religion zu haben, verhalten müsse. Diese Weise, die Natur der Religion zu erkennen, ist freilich nicht die phänomenologische Erkenntnisweise der Religion, dafür aber eine solche, die sowohl der Natur unserer Vernunft entspricht, als auch die in das Wesen der Religion verflochtene Wahrheitsfrage beantwortet. Wie wenig die phänomenologische Untersuchungsweise ihr faktisch überlegen ist, haben unsere Erörterungen der phänomenologischen Religionsphilosophien der Gegenwart sonnenklar ergeben. Wo war in allen diesen Theorien auch nur ein wirklicher Gewinn? Wo ein haltbarer Fortschritt über die Vergangenheit? Statt dessen eine Fülle unbewiesener Behauptungen, mangelnder Unterscheidungen, offener Widersprüche.

Ich möchte durch meine Worte nicht den Anschein erwecken, als wollte ich dem in der modernen Religionsphilosophie so sehr gepflegten Hinschauen auf das religiöse Leben selbst, wie es sich uns bei Frommen, Heiligen und in andern markanten Erscheinungen offenbart, den wissenschaftlichen Wert absprechen. Das sei ferne. Ich möchte es nur in die ihm gebührenden Schranken zurückdrängen. Die Durchmusterung der Erscheinungen und Äußerungen des religiösen Lebens, wie es in den verschiedenen Völkern, Zeitaltern, Menschen faktisch verlaufen ist und verläuft, kann nicht

die eigentliche Erkenntnisquelle für die wissenschaftliche Bestimmung alles dessen sein, was zu den Wesensnotwendigkeiten der Religion gehörig ist. Diese Erkenntnisquelle fließt uns vielmehr darin, daß durch die Vernunft die Beantwortung der Frage, welches Verhalten das dem Menschen gegenüber Gott entsprechend sei, erschlossen wird aus dem, was wir vom Dasein, der Natur und den Attributen Gottes zu erkennen vermögen. Zu der auf diesem Wege wissenschaftlich gewonnenen Erkenntnis der Religion verhält sich ihre Erkenntnis aus dem Tatsachenmaterial der religiösen Erlebnisse wie die Probe aufs Exempel und die konkrete Lebensfülle der Wirklichkeit zur abstrakten Lebensferne der Wissenschaft. Besonders ist ein Moment entscheidend. Die Vernunft und Philosophie können dem Menschen das religiöse Verhalten zeigen und vorschreiben. Dem aber auch zu folgen, dazu ist noch ein ganz anderer Faktor erforderlich: der gute Wille des Menschen. Dieser aber bedarf göttlicher Unterstützung. Von seinem Tun und Kämpfen und von dem Wirken der Gnade, davon können uns aber nur noch die religiösen Erlebnisse selbst und nicht mehr die Philosophie erzählen. So ist denn keine der beiden Erkenntnisarten der Religion entbehrlich. Doch sind sie darum nicht einander nebengeordnet. Grundlegend bleibt vielmehr für die Religionswissenschaft nach der Natur der Sache die philosophische Erkenntnis. Sie gibt den festen Boden der Wahrheitsgewißheit von dem Wesen der natürlichen Religion und erlaubt zu beurteilen, welche von den religiösen Erscheinungen, denen wir faktisch begegnen, echte Religion und welche nur Ansätze zu solcher, wenn nicht gar Verirrungen und Zerrbilder des wahren Wesens der Religion sind. Umgekehrt zeichnet die historische und psychologische Betrachtung der tatsächlichen religiösen Erlebnisse Lichter und Farben, Leben und Wärme ein in die kahlen Umrisse des von der Philosophie gezeichneten Bildes der Religion, und gibt dadurch dem Gemüt, was diese dem Verstande bietet. So befriedigt erst die Vereinigung beider Erkenntnisweisen die ganze Seele des Menschen, die nicht bloßer Intellekt und bloßes Gemüt, sondern Intellekt und Gemüt in harmonischer Eintracht ist.



Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit † Georg Graf von Hertling, Franz Ehrle S. J., Matthias Baumgartner und Martin Grabmann herausgegeben von **Clemens Baeumker-München.**

- Band I.** 1. Paul Correns: Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate. 2,—
2—4. Clem. Baeumker: Avencebrols (Ibn Gebirol) Fons Vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Fascicul. I—III. 18,—
- Band II.** 1. Matth. Baumgartner: Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. 3,50
2. Max Doctor: Die Philosophie des Josef (Ibn) Zaddik. 2,—
3. Georg Bülow: Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele. Nebst einem Anhang, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris De immortalitate animae. 5,—
4. Matth. Baumgartner: Die Philosophie des Alanus de Insulis. 5,—
5. Albino Nagy: Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al-Kindi. 4,50
6. Clem. Baeumker: Die Impossibilia des Siger-von Brabant. 6,50
- Band III.** 1. B. Domański: Die Psychologie des Nemesius. 6,—
2. Clem. Baeumker: Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. 22,—
3. Mich. Wittmann: Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol. 2,75
4. M. Worms: Die Lehre v. d. Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalt. arab. Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimūn). 2,50
5. J. N. Espenberger: Die Philosophie des Petrus Lombardus u. ihre Stell. im 12. Jahrh. 4,75
6. B. W. Switalski: Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus. 4,—
- Band IV.** 1. Hans Willner: Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso. 3,75
2—3. Ludw. Baur: Gundissalinus, De divisione philosophiae. 13,—
4. Wilh. Engelkemper: Die religionsphilos. Lehre Saadja Gaons Über die Hl. Schrift. 2,50
5—6. Artur Schneider: Beiträge zur Psychologie Alberts des Großen. 18,50
- Band V.** 1. Mich. Wittmann: Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgange der arabischen Philosophie. 2,75
2. Seb. Hahn: Thomas Bradwardinus u. s. Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. 1,75
3. M. Horten: Das Buch der Ringsteine Fārābīs. Mit dem Kommentar des Emir Ismā'il el-Hoseini el-Fārāni. 17,—
4. P. Parthenius Minges O. F. M.: Ist Duns Scotus Indeterminist? 4,75
5—6. Engelb. Krebs: Meister Dietrich, sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. 12,50
- Band VI.** 1. Heinrich Ostler: Die Psychologie des Hugo von St. Viktor. 6,—
2. Jos. Lappe: Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, s. Philosophie, s. Schriften. 2,75
3. Georg Grunwald: Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. 5,50
4—5. Ed. Lutz: Die Psychologie Bonaventuras. 7,—
6. Pierre Rousselot: Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age. 4,—
- Band VII.** 1. P. Parthenius Minges O. F. M.: Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus. 3,75
2—3. Bernh. Geyer: Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch d. Gilbertschen Schule. 8,75
4—5. P. Otto Kelcher O. F. M.: Raymundus Lullus u. seine Stellung z. arab. Philosophie. 7,25
6. Arnold Grünfeld: Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimūni. 2,75
- Band VIII.** 1—2. P. Augustin Daniels O. S. B.: Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Prologion des hl. Anselm. 5,50
3. Jos. Ant. Endres: Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft. 1,—
4. P. Petr. Blanco Soto O. E. S. A.: Petri Compostellani De consolatione rationis libri duo. 5,—
5. Jos. Reihers: Der Nominalismus in der Frühscholastik. 2,75
6. E. Vansteenberghe: Le „De Ignota Litteratura“ de Jean Wenck de Herrenberg. 1,50
7. Georg Graf: Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjā ibn 'Adi und späterer Autoren. 2,75
- Band IX.** Ludwig Baur: Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Zum erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe. 30,00
- Band X.** 1—2. Oskar Renz: Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin. 7,75
3. Jos. Fischer: Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. 3,—
4. Jak. Guttman: Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli. 2,50
5. Hans Bauer: Die Psychologie Alhazens. 2,75
6. Franz Baeumker: Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahl-freiheit. 2,75

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. (Fortsetzung)

Band XI. 1. Theodor Steinbüchel: Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino.	5,50
2. Matthias Meier: Die Lehre des Thomas von Aquino „de passionibus animae“.	5,50
3—4. Engelbert Krebs: Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensio Doctrinae D. Thomae Hervaeus Natalis.	6,50
5. P. Anselm Rohner O. Pr.: Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Alb. Magnus und Thomas von Aquin.	4,75
6. P. Raymundus Dreiling O. F. M.: Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Aurtoile).	7,50
Supplementband. Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumkers.	16,—
Band XII. 1. Leopold Gaul: Alberts des Großen Verhältnis zu Plato.	5,40
2—4. Jos. Kroll: Die Lehren des Hermes Trismegistos.	17,50
5—6. J. Würschmidt: Theodoricus Teutonicus de Vriberg De iride et radialibus impressionibus Dietrich von Freiberg, Über den Regenbogen u. die durch Strahlen erzeugten Eindrücke.	7,—
Band XIII. 1. M. Schedler: Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters.	5,50
2—3. J. H. Probst: La Mystique de Ramon Lull et l'Art de Contemplació.	4,25
4. Hans Leisegang: Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus.	2,—
5. Günther Schulemann: Das Kausalprinzip in der Philosophie d. hl. Thomas von Aquino.	4,25
6. Franz Baeumker: Das Inevitable des Honorius Augustodunensis.	3,25
Band XIV. 1. Georg Graf: Des Theodor Abū Qurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion.	2,10
2—4. E. Vansteenbergh: Autour de la „Docte Ignorance“. Une controverse sur la Théologie mystique au XV ^e siècle.	7,40
5—6. Georg von Hertling: Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung. 2. Aufl.	6,—
Band XV. H. J. Stadler: Albertus Magnus de animalibus libri XXVI. Nach der Kölner Urschrift. Erster Band, Buch I—XII enthaltend.	28,75
Band XVI. H. J. Stadler: Albertus Magnus de animalibus libri XXVI. Nach der Kölner Urschrift. Zweiter Band, Buch XIII—XXVI enthaltend.	25,—
Band XVII. 1. Friedrich Beemelmans: Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino.	2,25
2—3. Jos. Ant. Endres: Forschungen zur Geschichte der frühmittelalt. Philosophie.	5,—
4. Artur Schneider: Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie.	2,60
5—6. Martin Grabmann: Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts.	9,40
Band XVIII. 1. P. Karl Michel S. V. D.: Der „Liber de consonancia nature et gracie“ des Raphael de Pornaxio.	2,40
2—3. Pl. Blüemetzrieder, Anselms von Laon systematische Sentenzen.	7,25
4—6. Ludwig Baur: Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln.	10,—
Band XIX. 1. W. Müller: Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin.	3,50
2. Joh. Hessen: Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus.	4,20
3. Clemens Baeumker: Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften.	1,20
4. Joseph Ebner: Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor.	4,25
5—6. P. Hieronymus Spettmann O. F. M.: Johannis Pechami Quaestiones.	11,60
Band XX. 1. Joseph Würsdörfer: Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini.	4,60
2. Martin Grabmann: Die Philosophia Pauperum u. ihr Verfasser Albert v. Orlamünde.	2,—
3—4. H. F. Müller: Dionysios. Proklos. Plotinos.	5,—
5. Alexander Birkenmajer: Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie.	8,—
6. P. Hieronymus Spettmann O. F. M.: Die Psychologie des Johannes Pecham.	3,50
Band XXI. Bernh. Geyer, Peter Abaelards philosophische Schriften. I. Die Logica „In-gredientibus“.	
1. — Die Glossen zu Porphyrius.	3,75
2. — Die Glossen zu den Kategorien.	6,—
*3. — Die Glossen über Peri ermenias.	
Band XXII. 1—2. Martin Grabmann: Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin.	9,—
3—4. Georg Heidingsfelder: Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles. (2. Aufl. Sommer 1923).	
Band XXIII. Clem. Baeumker: 1—2. Des Alired von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis.	4,25
*3—4. P. Bonifaz Luyckx O. P.: Die Erkenntnislehre Bonaventuras.	
5. † P. Augustinus Daniels O. S. B.: Eine latein. Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart. 3,—	
† Band XXIV. 1. Mich. Wittmann: Des Aristoteles Lehre von der Willensfreiheit.	
*2—4. Glus. Furlani: Des Dominicus Gundissalinus Abhandlung de anima.	
† 5. Paul Hagmann: Roger Bacons Lehre von der Sinneserkenntnis.	
† Band XXV. 1. Bern. Källin O. S. B.: Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus.	
† 2. Georg Schönfeld: Die Psychologie des Maximus Confessor.	

(Die unter der Presse befindlichen Hefte sind mit *, die im Manuskripte vorliegenden mit † bezeichnet.)

Veröffentlichungen des Kathol. Instituts für Philosophie (Albertus-Magnus-Akademie) zu Köln

Hrsg. von Univ.-Prof. Dr. W. Switalski, z. Zt. Dir. der Albertus-Magnus-Akademie.

Bd. I Heft 1: Switalski W., Probleme der Erkenntnis. Gesam-
melte Vorträge und Abhandlungen I. 136 S. '23. 4.25

Inhalt: 1. Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James. 2. Vaihingers Philosophie des Als-Ob. 3. Die erkenntnis-
theoretische Bedeutung des Zitats. 4. Zur Psychologie der Greuel-
aussagen.

Heft 2: Dasselbe II. 164 S. '23. 5.10

Inhalt: 1. Probleme der Begriffsbildung. 2. Zur Analyse des Sub-
jektsbegriffes. 3. Der Wahrheitssinn. 4. Die Idee als Gebilde und
Gestaltungsprinzip des geistigen Lebens. 5. Wesensschau und Gottes-
erkenntnis. 6. Die Bedeutung des Studiums der Scholastik für die
Gegenwart und die Aufgaben der Albertus-Magnus-Akademie.

■ Beide Hefte zusammen gbd. $\frac{1}{2}$ Leinenband 11.— ■

*In Heft 1 und 2 des ersten Bandes der „Veröffentlichungen des Katho-
lischen Instituts für Philosophie — Albertus-Magnus-Akademie — zu Köln“
gibt der derzeitige Leiter der in Entstehung begriffenen Forschungs- und Bil-
dungsanstalt eine Reihe von Abhandlungen heraus, die sich sei es kritisch sei
es positiv aufbauend mit dem Erkenntnisproblem beschäftigen. Die Arbeiten,
die zum erstenmal größtenteils in dem Zeitraum von 1905–1918 erschienen
sind, stellen insofern eine Einheit dar, als sie von einer Auseinander-
setzung mit dem relativistischen System des James'schen Pragmatismus
und der Vaihingerschen Als-Ob-Philosophie und von einer mehr
psychologisch orientierten Überprüfung der Erkenntnisrelativität über eine
Kritik des Marburger Neukantianismus zu einer vorsichtigen Begründung
eines theozentrischen Idealismus führen. Neu sind die beiden letzten
Abhandlungen des 2. Heftes: Eine Besprechung der phänomenologischen Reli-
gionsbegründung Schelers und eine programmatische Rede über die Bedeu-
tung des Studiums der Scholastik für die Gegenwart. Dem 1. Heft ist die von
dem Herausgeber seinerzeit verfaßte Denkschrift über Gründung und Or-
ganisation der Albertus-Magnus-Akademie beigegeben. Sie dürfte bei
der Bedeutung, die das entstehende Institut allmählich gewinnt, ebenso wie
die programmatische Rede des 2. Heftes, die zur Eröffnung des ersten
Kursus der Akademie gehalten wurde, von besonderem Interesse sein.*

**Heft 3: Geyser J., Augustin und die phänomenologische
Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer
Berücksichtigung Max Schelers. XII u. 244 S. 8.—**

**Heft 4: Offenberg M., Die Scientia bei Augustinus. (In
Vorbereitung.)**

In Vorbereitung sind ferner folgende Abhandlungen:

Honecker M., Studie zur Theorie vom sittlichen Bewußtsein. Phäno-
menologische Grundlegung einer Zielethik.

Behn S., Logik weniger endlicher Gegenstände In künstlich verein-
fachten Welten.

Feldmann J., Die Grundlegung der menschlichen Erkenntnis mit
besonderer Berücksichtigung der thomistischen Lehre.

Simon P., Das religiöse Apriori.

André H., Die Harmonien im Naturgeschehen und ihre Deutung im
Sinne der statischen und dynamischen Teleologie.

Preise in Grundzahlen — Schlüsselzahl des Börsenvereins.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

247
39

29149

GEYSER, JOSEPH S.

OR Augustin und die Phänomenol-
sche Religionsphilosophie der
E Gegenwart.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
	STORAGE - CBPL



2914

